FILOSOFIA • FILOSOFIA • FILOSOFIA

Martin Heidegger

SAGGI E DISCORSI

a cura di Gianni Vattimo

FILOSOFIA **MURSIA** FILOSOFIA

MARTIN HEIDEGGER

Saggi e discorsi

A cura di
Gianni Vattimo

MURSIA

INTRODUZIONE

« In Germania continuano ad avere influenza le ontologie, specialmente quella heideggeriana, senza che atterriscano le tracce del passato politico. Tacitamente l'ontologia viene intesa come la disponibilità a sanzionare un ordine eteronomo, sottratto alla giustificazione di fronte alla coscienza. Il fatto che simili interpretazioni vengano smentite da fonti autorevoli come malinteso, uno scivolare nell'ontico, una mancanza di radicalismo del problema, non fa che rafforzare la dignità del richiamo: l'ontologia sembra essere tanto piú numinosa, quanto meno si lascia fissare a contenuti determinati. L'inafferrabilità diventa inattaccabilità... Ma la sua influenza non sarebbe comprensibile se essa non andasse incontro ad un bisogno sentito, indice di un'omissione, la nostalgia di non doversi accontentare del verdetto kantiano sul sapere dell'assoluto ».

In questo passo, con cui si apre il capitolo sul « bisogno ontologico » della Dialettica negativa *di Adorno,*[1] *si possono vedere efficacemente riassunti i timori che suscita, e anche alcune delle ragioni del permanente fascino che esercita lo sforzo heideggeriano di pensare nella direzione di una « ontologia fondamentale » (secondo l'espressione di* Essere e tempo*), avviando la meditazione verso una fase ultra-metafisica. È con questo tipo di timori e di posizioni critiche che oggi una lettura di Heidegger deve fare anzitutto i conti. I saggi e discorsi raccolti in questo volume del 1954 offrono, in vista di ciò, un punto di riferimento piú adeguato di altri scritti heideggeriani, sia per la loro posizione cronologica (sono quasi tutti testi composti intorno al 1950, cioè in un momento in cui esplodeva, dopo la* Lettera sull'umanismo *e la pubblicazione degli inediti degli anni trenta, la discussione intorno al cosiddetto « secondo Heidegger »), sia per il loro carattere per lo piú « essoterico », giacché non si rivolgono esclusivamente agli specialisti di filosofia e anzi, nel tono e negli argomenti (se si eccettuano quelli della terza parte e il saggio sull'oltrepassamento della metafisica), ripropongono un discorso che sembra richiamare la vecchia visione della filosofia come saggezza, sapere che si rivolge all'uomo comune e ai problemi della vita quotidiana. Piú di* Sentieri interrotti, *pubblicato nel 1950, i cui « capitoli » hanno ancora il taglio di ampi saggi filosofici in senso tecnico, i* Vorträge und Aufsätze *si presentano come un gruppo di interventi in cui Heidegger svolge per la prima volta la tematica*

[1] Traduzione di A. Donolo, Torino, Einaudi, 1970, p. 53.

della Kehre, *di quella « svolta » annunciata dallo scritto sull'umanismo, nelle sue implicazioni « positive », in quegli aspetti, cioè, che sono suscettibili di divenire proposte di una riconoscibile immagine dell'uomo « come dovrebbe essere ».*

È ovvio che, per la permanente qualità anzitutto tecnico-filosofica del discorso heideggeriano, e per la cautela con cui il suo sforzo di radicalismo si è sempre ritratto davanti alle conseguenze « pratiche » immediate, fin da Essere e tempo, *questa caratterizzazione dei saggi raccolti in questo volume va presa in senso estremamente approssimativo. Mi sembra abbastanza chiaro, però, che rispetto a scritti come la* Introduzione alla metafisica, Sentieri interrotti, *o a scritti puramente programmatici e in larga parte solo « negativi » come la* Lettera sull'umanismo,[2] *gli scritti di* Vorträge und Aufsätze *offrono piú elementi per cercar di delineare una immagine dell'uomo e dei compiti del pensiero come Heidegger li ha pensati alla luce della sua meditazione piú recente.*

La polemica sul significato e le ragioni della « svolta » accaduta nel pensiero heideggeriano dopo Essere e tempo *è troppo vasta, e ormai anche troppo obsoleta, perché convenga tornarvi qui.*[3] *Si ricorderà che il nocciolo della « svolta » è stato giustamente emblematizzato da molti interpreti nella pagina della* Lettera sull'umanismo *in cui, a Sartre che afferma che* « nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes », *Heidegger oppone che invece* « nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Être ».[4] *Una tale svolta del pensiero heideggeriano doveva apparire tanto piú incomprensibile e ingiustificabile quanto piú, da parte della maggioranza degli interpreti,* Essere e tempo *era stato letto in chiave «esistenzialistica » e antropologica; al punto che un filosofo del livello di Karl Löwith, che era stato uno dei primi discepoli di Heidegger divenendone poi un critico implacabile, finiva per ricondurre tutto il senso profondo della svolta a un cedimento di Heidegger di fronte al nazismo.*[5]

Oggi che con la fine della « moda » esistenzialistica vengono anche in luce le ragioni autentiche di una possibile permanente validità dell'esistenzialismo,[6] *questa polemica sulla « svolta » heideggeriana, almeno come modificazione di direzione della sua filosofia, ha perso molto del suo peso.*

[2] La *Introduzione alla metafisica* è tradotta in italiano da G. Masi, Milano, Mursia, 1968; *Sentieri interrotti*, trad. di P. Chiodi, Firenze, La Nuova Italia, 1968; *Lettera sull'umanismo*, insieme a *La dottrina platonica della verità*, trad. di A. Bixio e G. Vattimo, Torino, S.E.I., 1975.

[3] Per un panorama della critica heideggeriana, anche sul problema della « svolta », mi permetto di rimandare alla parte conclusiva della mia *Introduzione a Heidegger*, Bari, Laterza, 1971.

[4] La frase di Sartre è dal saggio *L'esistenzialismo è un umanismo*, trad. it. di G. Tosco, Milano, Mursia, 1963; il passo della *Lettera sull'umanismo* è a p. 99 della trad. italiana citata.

[5] Cfr. *Saggi su Heidegger*, trad. it. di C. Cases e A. Mazzone, Torino, Einaudi, 1966.

[6] Si veda su questo il recente limpido saggio di L. Pareyson, *Rettifiche sull'esistenzialismo*, nel volume di *Scritti in onore di G. Bontadini*, Milano, Vita e Pensiero, 1975, pp. 227-47.

Il problema del significato, anche in largo senso, « politico » del pensiero heideggeriano resta tuttavia dominante; non solo in Adorno e nei suoi seguaci, ma un po' in tutta la corrente letteratura su Heidegger. Sembra infatti, da un lato, che la vicenda dell'adesione di Heidegger al nazismo[7] *non possa considerarsi un semplice incidente biografico, estraneo alle ragioni intime della sua filosofia, e che invece ne costituisca una conseguenza essenziale: l'abbandono all'essere e al destino dell'essere sarebbe solo la trascrizione filosofica e il fondamento teorico dell'accettazione del destino del popolo tedesco impersonato dal* Führer.[8] *D'altro lato — com'è il caso di Adorno e degli autori che a lui si richiamano — sembra contare soprattutto l'esito mistico-negativo dell'ontologia heideggeriana, che appare rovesciarsi in un'apologia indiretta della società tardo-capitalistica dell'organizzazione totale. Questo secondo tipo di richiamo alla dimensione politica del pensiero heideggeriano è certamente piú incisivo dell'altro; sia per la sua maggiore attualità, sia perché, soprattutto, appare difficile, se non addirittura impossibile, documentare una sostanziale connessione tra un pensiero che si esprime, proprio negli anni trenta, nella interpretazione di Hölderlin e di Nietzsche nei termini che tutti conoscono, e l'ideologia e pratica naziste. È in ogni caso indubbio che oggi l'heideggerismo non fa da supporto a nessuna posizione culturale o politica di tipo nazista o fascista; mentre è meno inverosimile che esso possa venir considerato, proprio in quanto negazione globale puramente astratta, come lo sfondo teorico di una posizione di sostanziale accettazione dell'esistente, e proprio nella sua forma di estrema reificazione, nella forma dell'organizzazione totale di cui parla Adorno.*

Questo rischio implicito nel pensiero heideggeriano sarebbe attestato soprattutto dall'antiumanismo che, come si è accennato, è uno degli aspetti dominanti della « svolta ». Mi sembra vada detto subito che a questo tipo di obiezione, di gran lunga prevalente nelle attuali polemiche antiheideggeriane,[9] *non si può opporre se non un discorso che porti fino in fondo le ragioni stesse della critica. Non si tratta, cioè, di limitare la portata dell'antiumanismo heideggeriano; o di mostrare che, nonostante tutto, egli rimane kierkegaardiano, esistenzialista, filosofo dell'angoscia, e quindi della scelta e della libertà del singolo; ma, invece, di seguire Heidegger nelle sue ragioni anti-Kierkegaard, che sono anche le sole capaci si svelare l'inconsistenza di una interpretazione politicamente « conservatrice » del suo pensiero.*

[7] Nel 1933 Heidegger accettò la carica di rettore dell'università di Friburgo, e pronunciò il famoso discorso sulla *Autoaffermazione dell'università tedesca*, oltre ad altri discorsi e interventi minori, di tono decisamente nazista. L'anno successivo si dimise per dissensi con il governo, e cessò di occuparsi di politica. Va osservato anche che durante tutto il periodo nazista Heidegger non pubblicò quasi nulla.

[8] Su ciò si veda ad esempio (ma la letteratura è assai vasta) la *Kritik der neueren Ontologie* di K.H. Haag, Stoccarda, Kohlhammer, 1960, p. 68 e ss.

[9] Esemplare di questo atteggiamento è il lungo saggio di T. Perlini, *Ontologia come violenza*, in « Nuova Corrente », 1974, n. 63, pp. 3-67.

È quindi un errore difendere Heidegger considerando la sua adesione al nazismo come un incidente irrilevante della sua biografia, e trascurando o limitando la portata di quegli elementi che, nel suo pensiero recente, appaiono fondare una sorta di paradossale apologia della società di massa tardo-capitalistica. Sia il nazismo degli anni trenta sia l'esistenza pianificata del tardo-capitalismo sono elementi « di destino » che hanno un preciso rilievo nella riflessione heideggeriana su quello che lui chiama la metafisica, e che pesano in modo determinante nel suo abbandono degli aspetti piú spiccatamente « esistenzialistici » (kierkegaardiani, umanistici) ancora presenti in Essere e tempo. *Proprio con questo abbandono, però, Heidegger sembra collocarsi al di là della zona di discussione in cui si mantengono i suoi critici — Adorno anzitutto — che lo contestano in nome di ragioni ancora sostanzialmente umanistiche.*[10]

Questo mi sembra debba essere il filo conduttore di una lettura dei Saggi e discorsi *oggi, a piú di vent'anni di distanza dalla pubblicazione, quando da un lato l'opera heideggeriana è ormai un tutto conchiuso con una fisionomia precisa, e dall'altro la fortuna dello heideggerismo, soprattutto nell'ambito del post-strutturalismo francese e nel quadro della rinascita nietzschiana, ha messo in luce le sue virtualità « rivoluzionarie », evidenziando in Heidegger gli strumenti per riconoscere i limiti permanentemente « umanistici » anche dei suoi critici « di sinistra ».*

Proviamo dunque a leggere Vorträge und Aufsätze *come esempio della soluzione che lo Heidegger del dopo « svolta » dà del problema che aveva già posto in* Essere e tempo, *e cioè il problema del « senso dell'essere ». È lecito (e del resto è questa una via ampiamente praticata dagli interpreti, legittimata anche dall'importanza che la tematica dell'esistenza ha in quell'opera) identificare il problema del senso dell'essere con quello, piú immediatamente comprensibile, della riappropriazione del mondo dei significati da parte dell'esistente concreto. Questa identificazione accade nel corso stesso di* Essere e tempo: *sia in quanto è evidente fin dall'inizio che proprio il bisogno della riappropriazione del significato ispira la domanda sull'essere, sia in quanto, nel concreto svolgimento del discorso, la domanda sull'essere diventa interrogazione dell'esistente, dell'uomo che pone la domanda e che, dunque, deve essere lui, anzitutto, oggetto dell'analisi. Tradotta nella questione della riappropriazione del mondo dei significati da parte dell'esistente concreto (del singolo kierkegaardiano), la domanda sull'essere da cui muove* Essere e tempo *rivela anche il suo profondo legame con una tematica caratteristica di ampie zone della cultura europea dei primi decenni del novecento: la stessa che si riconosce negli scritti del giovane Lukàcs o nella prima grande opera di Ernst Bloch,* Geist der Utopie, *pubblicata subito dopo la prima guerra mondiale. Già prima della guerra, come ricorda Heidegger in un cenno autobiografico contenuto nel discorso che tenne all'atto della sua nomina a socio dell'Ac-*

[10] Si veda su ciò il mio *Déclin du sujet et problème du témoignage*, nel volume a cura di E. Castelli *Le témoignage*, Parigi, Aubier, 1972.

cademia delle Scienze di Heidelberg,[11] *il clima culturale era segnato dall'emergere o riemergere di alcuni autori: Nietzsche, Kierkegaard, Dostoevskij, Hegel e Schelling, Rilke e Trakl, Dilthey. Questi nomi definiscono in generale l'atmosfera pre-esistenzialistica che si andava formando, in diretta connessione con l'annunciarsi sempre piú massiccio, che trovò una prima grande sanzione nello sforzo bellico, di una società pianificata, ampiamente dominata dalla scienza e dalla tecnica, a cui la cultura borghese dell'epoca reagiva anzitutto con una rivendicazione dell'esistenza come vita vivente, irriducibile agli schemi di previsione della scienza; la scienza, del resto, nelle sue pretese (di origine positivistica) di rappresentare il modello del sapere valido incontrava l'ostacolo di una sempre piú agguerrita « discussione sui fondamenti », mentre d'altro canto la teorica delle « scienze dello spirito » tendeva a mettere in evidenza la specificità delle scienze umane, nelle quali dominano categorie come quelle di « esperienza vissuta », valore, ecc., che non trovano posto nelle scienze matematiche della natura.*

Erano, tutti questi, modi di rispondere allo stesso problema dal quale anche Heidegger muoverà in Essere e tempo*; ponendolo come problema del senso dell'essere, Heidegger opera già una prima radicalizzazione, nel senso che in tal modo propone già implicitamente quella che sarà una delle tesi essenziali di tutto il suo itinerario di pensatore: il problema di una riappropriazione del mondo dei significati da parte del singolo esistente concreto si pone non solo, o anzitutto, perché nella società della pianificazione massificata il singolo diventa una rotella in un ingranaggio il cui funzionamento inevitabilmente gli sfugge; ma anzitutto perché è accaduto un obnubilamento, appunto, del senso dell'essere, e ciò da molto prima che la tecnica moderna avanzasse le sue pretese di dominio sulla vita dei singoli e della società.*

La soluzione che Essere e tempo *dà a questo problema non è facile da cogliere. La lettura « esistenzialistica », dominante negli anni trenta e quaranta, dell'opera, ha enfatizzato una serie di nozioni dell'analitica esistenziale, come quelle di « progetto gettato », « essere per la morte », « decisione anticipatrice », « autentico e inautentico », « angoscia », che configurano una soluzione definibile come « decisionistica », secondo la quale la riappropriazione del mondo dei significati da parte dell'esistente concreto accade solo come accettazione, in fondo disperata, della finitezza insuperabile dell'esistenza. Di fronte alla minaccia che la pianificazione tecnico-scientifica del mondo rappresenta per l'individuo, che viene espropriato del significato giacché questo gli viene imposto bell'e fatto dalla « pubblica opinione » (il mondo del « si dice » di* Essere e tempo*: chiacchiera, curiosità, sistema del consenso manipolato), l'unica difesa consiste nel ritrovare la propria singolarità nel senso piú genuinamente kierkegaardiano, come costituentesi in relazione alle questioni che la toccano*

[11] *Antrittsrede*, in « Jahresheft der Heidelberger Akademie der Wissenschaften », 1957-58, pp. 20-21.

nelle sue radici, anzitutto la possibilità incombente della propria morte. Questo « progettarsi » a partire dalla possibilità piú autentica e piú propria che è la morte non modifica in nulla la situazione effettiva dell'uomo: il carattere specifico della morte, quello di essere la possibilità-limite, le toglie ogni significato « selettivo » nei confronti delle altre possibilità; la possibilità piú propria e autentica della morte non fa che cambiare il modo in cui l'uomo si rapporta a tutte le altre possibilità: decidendosi per la propria morte, l'uomo non fa che assumere tutte le altre possibilità, che di volta in volta la situazione gli presenta, come possibilità proprie, non piú come già decise e irrigidite in un progetto anonimo.

È dubbio, tuttavia — e non solo per l'ovvia insufficienza dello schema che abbiamo dato qui — che la soluzione proposta da Essere e tempo *al problema della riappropriazione del significato da parte dell'esistente concreto si possa esaurientemente riassumere in questa specie di richiamo a una disperata e decisa consapevolezza della finitezza dell'esistenza. Contro questa ipotesi, sta anzitutto il fatto della incompiutezza di* Essere e tempo: *l'opera, come si sa, si è fermata alla seconda sezione della prima parte: mancano, rispetto al piano previsto dal paragrafo 8, la terza sezione della parte prima (« Tempo ed essere ») e tutta la parte seconda (che doveva avere un carattere « storico »). Se già l'incompiutezza dell'opera suggerisce di non prendere come definitivi i suoi esiti, una cautela ancora maggiore dovrebbe essere dettata dal fatto che, negli scritti heideggeriani successivi, a partire dalla conferenza su* L'essenza della verità *(del 1930), scompaiono gran parte dei temi e degli stessi termini intorno a cui ruota una possibile interpretazione « decisionistica » di* Essere e tempo. *Questi due fatti, presi insieme, sembrano significare che Heidegger è ben lontano dal ritenere assolto con* Essere e tempo *il compito che si era dato di una riproposizione del problema del senso dell'essere; e, in particolare, che non ritiene di aver adempiuto a questo compito con la riduzione del senso dell'essere alla temporalità pensata in termini di decisione, cura, essere-per-la-morte, ecc., cioè delle categorie piú prettamente esistenzialistiche dell'opera del 1927. L'ultimo paragrafo, l'83, della parte pubblicata di* Essere e tempo, *nelle questioni che indica come ancora aperte e da sviluppare, prefigura già le linee di quello che sarà lo sviluppo heideggeriano degli anni successivi; queste questioni non hanno da fare con un proseguimento della linea piú propriamente « esistenzialistica » dell'opera, ma invece aprono la via verso quello che per Heidegger diverrà sempre piú centrale come il problema della metafisica; e in ogni caso mostrano che, già ai tempi di* Essere e tempo, *Heidegger aveva ben chiaro il significato solo preparatorio dell'analitica esistenziale e di tutti i concetti che essa mette in gioco, primi fra tutti quelli di essere-per-la-morte e di decisione anticipatrice.*

Se prendiamo sul serio questa portata puramente preparatoria, dobbiamo anche ammettere che la soluzione del problema del senso dell'essere (o della riappropriazione del significato) è stata fin qui solo abbozzata. Il fatto che, nella tradizione occidentale, l'essere degli enti venga sempre pensato sul modello della semplice-presenza (cioè dell'oggettità, delle

cose) — e cioè il fatto del predominio della mentalità metafisica, di un pensiero deietto che non può pensare anche l'uomo se non in termini di oggetto — non si risolve né si dissolve richiamando l'uomo alla necessità di decidersi autenticamente per la propria morte. Questa vicenda del dominio della metafisica non ha le sue radici nelle decisioni dei singoli; e, in definitiva, non può essere trattata adeguatamente da un discorso che faccia centro sulle dimensioni dell'esistenza del singolo. Se questo è ancora molto implicito in Essere e tempo *(e tuttavia abbastanza chiaramente accennato nell'ultimo paragrafo), diverrà esplicito solo tre anni più tardi nella conferenza su* L'essenza della verità, *in cui il riferimento a un orizzonte reggente, che fonda e rende possibile ogni rapporto dell'uomo (l'esserci, come lo chiama Heidegger) con l'ente e quindi anche ogni decisione dei singoli, apre chiaramente la via a quelli che saranno gli sviluppi ontologici del successivo pensiero heideggeriano.*

Due possibilità interpretative sembrano così delinearsi rispetto a Essere e tempo*: l'una assume l'analitica esistenziale come punto di arrivo e ne trascura o nega la funzione puramente preparatoria: da questo punto di vista, la riappropriazione del significato da parte dell'esistente concreto sarebbe una assunzione decisa-disperata della finitezza dell'esistenza, secondo i moduli di un esistenzialismo che, per essere stato a lungo di moda, non è privo tuttavia di una sua legittimità filosofica. Oppure si prende sul serio l'incompiutezza di* Essere e tempo, *e allora diventa centrale il peso assunto, nella successiva meditazione heideggeriana, dal problema della metafisica come « storia » o « destino » dell'essere. Il pensiero oggettivante, rappresentativo, che dimentica l'essere a favore dell'ente, e pensa poi l'ente sul modello della semplice-presenza, non nasce da errori di singoli pensatori o di intere epoche, ma è un destino dell'essere, che si chiama destino non tanto in quanto dotato di necessità (il fato), quanto perché è un modo di essere globale in cui il pensiero già-sempre si trova. In questa misura, è ovvio che la decisione e le altre nozioni che vi erano connesse in* Essere e tempo *perdono di portata e di significato. Ma proprio per questo perde senso anche la prospettiva che vede la riappropriazione del significato da parte dell'esistente concreto legata a una « presa di coscienza », non più della propria costitutiva finitezza, ma della metafisica come destino. Anche nel caso del cosiddetto « ultimo » Heidegger, l'interpretazione rischia di fallire per la fretta con cui assimila il suo linguaggio e le sue proposte teoriche a prospettive familiari della storia della filosofia precedente.*

Lo sforzo costante che Heidegger compie, e se ne hanno alcuni notevoli esempi nei Saggi e discorsi, *per ridefinire dalla base le nozioni che usa (si vedano, per esempio, proprio le pagine sul* Geschick, *il destino), dovrebbe mettere in guardia da simili errori. La scoperta della metafisica come destino dell'essere — scoperta che è legata anche all'esperita impossibilità (di cui parla lo scritto sull'umanismo) di procedere oltre nella ricerca iniziata da* Essere e tempo *con il linguaggio della tradizione metafisica — comporta anche il riconoscimento della metafisica come « totalità ».*

Di questa « totalità » del pensiero metafisico fa parte anche il rapporto che, in molte filosofie, lega la « presa di coscienza » da parte del pensiero alle « strutture oggettive ». Non ci può piú essere, per Heidegger, una « salvezza » che consista nel « divenir consapevoli », con una decisione o una scoperta teorica, di strutture — come il destino — oggettivamente date. Perciò, là dove il suo discorso sembra tendere a questi esiti, Heidegger li esclude esplicitamente: la Besinnung, *la meditazione a cui egli vuol richiamare il pensiero, non si può ridurre al* Bewusstsein, *alla coscienza-consapevolezza che un soggetto ha dei suoi « oggetti »; è piuttosto da pensare come una* Gelassenheit, *un abbandono al* Fragwürdige, *a ciò che è problematico e « degno di essere domandato ».* Gelassenheit, *tuttavia, è solo uno dei molti termini che Heidegger impiega nelle sue opere piú recenti per indicare la via di soluzione del problema che diventa centrale in lui insieme alla scoperta della metafisica come destino dell'essere: il problema di « trovare » (di cominciare a praticare) un modo di essere del pensiero che non sia piú metafisico, cioè — se si vuole un elemento di identificazione — che non sia piú dominato dal* Bewusstsein, *dal* Bewusstwerden, *dal* Bewusstmachen, *dalla coscienza e dalla presa di coscienza, dal rapporto soggetto-oggetto, dalle strutture dell'oggettivazione e della reificazione.*

Alla luce di questo problema vanno lette opere come i Saggi e discorsi *(e poi come* In cammino verso il linguaggio [12]*): non cercandovi la proposta di « tesi » filosofiche da accettare in alternativa a quelle della metafisica, ma vedendole piuttosto come un esercizio « stilistico » del pensiero. È vero, infatti, che in un certo senso dalla metafisica non si esce; non se ne esce, soprattutto, proponendo altri filosofemi che sostituiscano quelli della tradizione (si vedano le pagine del saggio « Oltrepassamento della metafisica » a proposito del rapporto di Nietzsche con il platonismo). Ma se per questo aspetto la metafisica sembra proprio un destino nel senso di « fato » ineluttabile, è vero anche che al pensiero, in questa situazione, resta pur sempre qualcosa da fare oltre la pura e semplice presa di coscienza del suo inevitabile scacco. È quello che si potrebbe chiamare, con un termine caro a Nietzsche, un « esperimento »: per Heidegger, un esperimento non « con la verità », ma piuttosto con e sul linguaggio metafisico: per provare a « farlo funzionare » diversamente o, che è lo stesso, per incontrarne e metterne in movimento i confini. Per questo il pensiero piú recente di Heidegger si configura come un lavoro, o come un gioco, con e sul linguaggio. Una proposizione come quella che chiude il* Tractatus logico-philosophicus *di Wittgenstein (« Su ciò di cui non si può parlare si deve tacere ») sembra da questo punto di vista ancora squisitamente metafisica. Incontrati in qualche modo i limiti del linguaggio, la posizione del silenzio esprime ancora l'illusione di un possibile rapporto di specularità e conformità della proposizione (almeno di certe proposizioni) con*

[12] Traduzione di A. Caracciolo e Maria Caracciolo Perotti, con introduzione di A. Caracciolo, Milano, Mursia, 1973.

la cosa. Ma se proprio la presupposizione della possibilità o necessità di questo rapporto è uno dei limiti, o il *limite, che si è incontrato, come ritiene* Heidegger, *allora non si deve tacere; anzi bisogna giocare (con) il linguaggio (metterlo in gioco; prendersene gioco; farlo muovere).*

È vero che anche Heidegger, in In cammino verso il linguaggio, *parlerà di un « tacere autenticamente sul silenzio »; ma questo tacere sarà compreso entro una prospettiva di cui fa parte anche il compito di « portare il linguaggio al linguaggio come linguaggio », in tal modo che non si può dire davvero che prevalga, per Heidegger, il richiamo al silenzio. Anche il tacere sul silenzio sembra invece far parte di quel giocare (con) il linguaggio che caratterizza gran parte dei recenti scritti heideggeriani. Diciamo « giocare » a ragion veduta, proprio perché appunto la nozione di gioco sembra la piú adeguata ad alludere a un modo di essere del pensiero che non comporta piú un rapporto di dominio (anche eventualmente solo da realizzare) del soggetto sull'oggetto, o comunque un rapporto di alternativa e di lotta; il giocare implica una reciproca appartenenza tra il gioco e i giocatori che è stata magistralmente illuminata, in uno spirito profondamente heideggeriano, da Hans Georg Gadamer.*[13] *A noi sembra tuttavia giustificato usare il termine anche in una accezione piú letterale e radicale di quella che ha nell'ermeneutica di Gadamer. Intendiamo il gioco, oltre che nel suo senso « mediale » (l'appartenenza reciproca tra gioco e giocatori), anche nel senso ludico, per cui si oppone alla categoria del serio.*

Anche questa proposta interpretativa, se si vuole, è (solo) un esperimento che si può fare sul testo heideggeriano. Un esperimento scandaloso, se si pensa a quella che pare la Stimmung *dominante del pensiero di Heidegger, cioè una intonazione profondamente religiosa, tutta segnata dal* pathos *dell'autenticità. La domanda che ci si deve fare leggendo i* Saggi e discorsi *e le altre opere dell'ultimo Heidegger è se in ultima analisi questa intonazione religiosa, con tutto il suo* pathos *e la sua tensione verso un pensare piú autentico, non sia un ultimo equivoco metafisico, riportabile ancora al prevalere dei motivi « esistenzialistici » di* Essere e tempo. *Le opere dell'ultimo Heidegger sono davvero un richiamo alla « meditazione », in un senso largamente spiritualistico e agostiniano, e cioè un richiamo a pensare (rientrando in qualche modo in se stessi) oltre e piú profondamente che gli enti, l'essere stesso? Oppure dobbiamo riconoscere, con Heidegger (almeno con certe pagine di Heidegger), che anche la nozione e la pratica della « meditazione » fanno parte di quell'epoca metafisica dell'essere oltre cui il pensiero dovrebbe sforzarsi di andare, anche se non può riuscirci con una decisione propria, e dipende sempre da una iniziativa « altra », l'iniziativa dell'essere stesso?*

Sussistono effettivamente due possibili letture di Heidegger, che corrispondono del resto, secondo noi, a due linee di sviluppo presenti nel

[13] Cfr. H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, traduzione di G. Vattimo, Milano, Fabbri, 1973.

testo heideggeriano, la cui ambiguità non è risolta da alcuna dichiarazione esplicita: è con questa ambiguità che lettori e interpreti si devono misurare, ben piú che con il problema della « svolta » e dei suoi rimandi politici, passati o presenti. La tematica della discussione sulla « svolta », esaminata a fondo, si rivela tutta interna all'orizzonte della metafisica; essa in sostanza si domanda come Heidegger pensi e descriva la condizione dell'uomo, e che cosa « raccomandi » come compito per installarsi in essa in modo piú appropriato: se Essere e tempo *analizzava l'essere dell'uomo in termini di inautenticità dell'esistere quotidiano, di essere-per-la-morte, di decisione anticipatrice, e raccomandava (o pareva raccomandare) un atteggiamento di assunzione della finitezza (la decisione anticipatrice che assume l'essere per la morte e fonda cosí l'autenticità), il discorso successivo alla « svolta » degli anni trenta, misurato con questi stessi criteri, sembra fornire una descrizione quasi diametralmente opposta (l'uomo come puro « luogo » dell'accadere dell'essere, dal quale dipende però ogni iniziativa e ogni decisione), e raccomandare, di conseguenza, un atteggiamento di attesa passiva, cioè di accettazione dell'esistente, caricato del peso e della dignità metafisica di un destino.*

*È ancora l'esercizio spinoziano dell'*amor dei intellectualis *o l'itinerario della coscienza dal punto di vista empirico al punto di vista filosofico descritto nella* Fenomenologia *hegeliana: la filosofia fornisce una « descrizione » della vera condizione umana per aiutare l'uomo, come « pratica » conseguente alla teoria, a collocarsi meglio e piú completamente in questa condizione. La lentezza e la cautela con cui Heidegger ha proceduto dopo* Essere e tempo *dovrebbero legittimare il dubbio che il discorso non gli appaia cosí lineare. In particolare, c'è l'insistenza con cui Heidegger è ripetutamente tornato sulla domanda « che cosa significa pensare? », che fa anche da titolo a uno dei saggi compresi in questa raccolta. Le cose non possono stare nei termini della scoperta filosofica di « strutture » e della istituzione di una pratica conseguente, se non altro perché, appunto, si tratta ancora anzitutto di « imparare a pensare », di imparare un esercizio del pensiero che, se non si pone senz'altro al di fuori della metafisica, almeno ne sospende la validità e la cogenza di quadro logico e linguistico insuperabile.*

La riappropriazione del significato dell'esistenza che Essere e tempo *cercava non accade, da questo punto di vista, né con la messa in primo piano di un io finito deciso per la propria morte, né con il riconoscimento che c'è anzitutto l'essere, e tutto il resto non è che ombra, onticità inautentica. Lo sforzo di riappropriazione si conclude, provvisoriamente almeno, con la messa in crisi delle vie tradizionali della riappropriazione (la « presa di coscienza ») e del soggetto che dovrebbe percorrerle. L'apparenza che Heidegger proponga semplicemente un'abdicazione del soggetto a favore dell'oggettività — storico-sociale, anzitutto — travestita da essere, ha dunque un certo fondamento; ma solo per chi si ponga da un punto di vista che esclude, esplicitamente o implicitamente, ogni messa in discussione del soggetto e dei tradizionali mezzi di riappropria-*

zione del significato. Una rilettura produttiva di Heidegger non si realizza se si rimane nell'alternativa, ampiamente frequentata dalla critica, fra uno Heidegger esistenzialista (il primo Heidegger) e teologo (il secondo), accettato e sviluppato in queste direzioni, e uno Heidegger apologeta del nazismo prima e del tardo-capitalismo poi, e rifiutato e combattuto come tale. Quel che occorre, invece, è esporsi al senso complessivo del suo sforzo di pensiero, cogliendolo prima di tutto come un pensiero « sperimentale ». Per questo, piú che i contenuti e le « tesi » filosofiche, è importante lo « stile » della meditazione e della scrittura heideggeriana.

In che misura e per quali loro modalità i Saggi e discorsi *— l'esempio che abbiamo qui sotto gli occhi — rappresentano una via del pensiero alternativa a quella della metafisica? Cioè: come pensa Heidegger tentando di non finalizzare il pensiero alla presa di coscienza di un* soggetto *metafisicamente costituito? O ancora: che tipo di « testo » filosofico è quello heideggeriano, quello esemplificato in questi* Saggi e discorsi*? Due elementi saltano subito agli occhi, tanto piú rilevanti quanto piú sembrano, a prima vista, in netta opposizione tra loro. Da una parte, e non solo per il carattere essoterico di questi testi, lo sforzo di affrontare i temi scelti (spesso temi decisamente legati alla vita quotidiana: si pensi alla costanza con cui Heidegger torna sul problema dell'« abitare ») in una maniera che si vuole « immediata », o piú precisamente « fenomenologica », nel senso del ritorno husserliano « alle cose stesse ». Esemplare, da questo punto di vista, sembra l'analisi della « cosa », che cerca di mettere allo scoperto l'essenza di un oggetto d'uso comune, una brocca. Questo approccio apparentemente immediato, che vuole saltare le mediazioni e andare alle cose stesse, si accompagna però con una attenzione esasperata al linguaggio e alla sua storia, sia nel senso piú evidente, quello dell'etimologismo, sia nel senso piú ampio, della ricerca e del commento di alcuni eventi o termini chiave che hanno determinato e determinano l'uso della lingua culturale dell'occidente (pensiamo specialmente agli ultimi tre saggi su* Λόγος, Μοῖρα, Ἀλήθεια*).*

Non è difficile vedere come proprio lo sforzo, di origine husserliana, di andare alle cose stesse liberandole dall'involucro, dall'intelaiatura rigida (è anche questo uno dei sensi del Ge-stell, *dell'im-posizione: si veda « La questione della tecnica ») dell'oggettità comporti necessariamente un piú attento ascolto del linguaggio. È questo, del resto, uno dei sensi complessivi di tutto lo sviluppo del pensiero heideggeriano da* Essere e tempo *allo scritto sull'umanismo e a quelli successivi. Quel che va sottolineato, per richiamare l'attenzione sullo stile filosofico dei* Saggi e discorsi, *è che entrambi gli approcci, quello fenomenologico e quello etimologico-linguistico — strettamente legati tra loro — hanno piuttosto il carattere del « salto » che quello della ricostruzione puntuale di processi continui, di « totalità » inglobanti (un'epoca, uno « sviluppo », ecc.). Il pensiero heideggeriano non si esercita come un risalire ai principi percorrendo una concatenazione continua di passaggi ciascuno certo e garantito da una evidenza; né, che è lo stesso, come ricostruzione di totalità entro e dalle quali i*

problemi e i fenomeni considerati prendano senso, e vengano cosí « risolti » e spiegati. Risalimento alle cause (si pensi ai primi capitoli della Metafisica *aristotelica) e ricostruzione di totalità comprensive e giustificanti (il pensiero dialettico) sono le tecniche consolidate del pensiero metafisico per garantire la presa di possesso di un campo, o tendenzialmente di tutto il reale, da parte della coscienza. Né l'andare alle cose stesse, né l'etimologismo e l'esplorazione ermeneutica di parole chiave della tradizione hanno il carattere del risalimento alle* ἀρχαί *o dell'inserimento di un particolare nella totalità.*

L'esigenza, che Adorno faceva valere nella stessa pagina da cui abbiamo tratto la citazione iniziale, di non « saltare i passaggi », è da questo punto di vista ancora troppo « teoreticistica »: la ricostruzione conoscitiva dei nessi, la presa di coscienza delle mediazioni è sempre ancora concepita come la fase preparatoria di una prassi conseguente che dalla schiavitú di questi nessi ci liberi. Heidegger i nessi li salta ma, si potrebbe dire, anche li « fa saltare ». Il suo procedere non sembra poi cosí lontano da quello delle avanguardie letterarie e artistiche dei primi decenni del secolo (è curioso, poi, notare che proprio all'arte e alla letteratura eredi di queste avanguardie Adorno deleghi quella che gli sembra l'ultima forma di possibile resistenza all'organizzazione totale, resistenza che in fondo non può piú accadere nemmeno nella filosofia): la messa in gioco del linguaggio è anche in lui una rottura della sintassi, anzitutto della sintassi logica, delle connessioni canonizzate. La violenza operata da Heidegger sul linguaggio, dalla lettura etimologica di parole o « sentenze » isolate all'introduzione di nuovi usi terminologici, ha qualcosa della violenza espressionista, del gesto dada, dell'automatismo surrealista.

Non è, questa, una tesi che voglia qui articolarsi storiograficamente come ricerca e documentazione di affinità, vicinanze, derivazioni. Si tratta di riconoscere, anzitutto nei risultati, un'analogia tra la rivoluzione stilistica delle avanguardie storiche e la rivoluzione stilistico-filosofica heideggeriana. Come accade in molti momenti e esponenti di quelle avanguardie, anche in Heidegger l'esigenza di uscire da un certo linguaggio e da un certo modo canonico di rappresentare il mondo si attua anzitutto con un procedimento di « isolamento » degli elementi (parole, cose) dai contesti usuali: ciò può accadere sia nell'analisi della brocca, sia nella ricostruzione dell'etimo di una parola, che ritorna — estraniata — nel contesto di partenza dopo un lungo giro che ne esplora radici e ramificazioni remote. Certo, il tono « oracolare » con cui Heidegger procede a queste operazioni lo distacca abbastanza nettamente dallo spirito e dalle pratiche delle avanguardie. Ma forse non sarebbe male, in analogia a quanto è stato recentemente suggerito per Kafka, imparare a leggere Heidegger come un « umorista » della filosofia; che non è « serio » in quanto non usa in modo raffinato e sofisticato un linguaggio carico di tradizione (come invece fa l'Adorno autore di aforismi), ma vuol provocare, di quel linguaggio, l'esplosione.

A un'esplosione fa pensare, per esempio, il discorso sull'essenza

della cosa che sbocca nella nozione di Geviert, *la Quadratura, intesa come un « gioco di specchi », come l'evento che appropria (rende la cosa quello che è) solo attraverso un processo di espropriazione-traspropriazione. Di fronte a questi esiti, anche l'insistere di Heidegger sul pensiero come « raccogliere » e « riunire » perde necessariamente molti dei possibili rimandi al raccoglimento nel senso meditativo, intimistico-coscienziale del termine. La riunione-raccoglimento del pensiero è piuttosto un vertiginoso girare nel « giro » (il* Ge-ring*) di ciò che è « di poco conto »* (gering*), non appariscente, periferico, marginale e quindi sottratto alle linee di forza delle totalità reggenti, delle connessioni canonizzate. Il riunire-raccogliere del pensiero non è mai l'appropriarsi di un unico come* ἀρχή, *come principio: è piuttosto un lasciar-essere ciò che è differente nella sua differenza o dia-ferenza* (Austrag)*: l'essere non è unità, ma, se qualcosa se ne può dire, è piuttosto questo gioco di reciproco ri-ferirsi di ciascuna cosa all'altra, di ciascuno dei Quattro agli altri tre. L'essere delle cose è gioco di specchi.*

L'esplosione del contesto metafisico che isola cose e parole, anche le il-limita in quanto le ritrova nel gioco di specchi del mondo. Ma il « giro », il gioco di specchi, non è nulla su cui la coscienza possa esercitare un dominio, di cui un « soggetto » possa « prender coscienza ». Non si può discutere questo « filosofema » heideggeriano come una dottrina da verificare, confrontare con altre, ecc. Ma non perché vada considerata superiore a ogni verifica, come voce dell'essere stesso; anzi, semmai perché è gering, *è in un « giro » del poco-appariscente-marginale che la sottrae alla logica del discorso certo, fondato e fondante entro il quadro metafisico. Quel che importa, e che ha rilievo per capire il significato di Heidegger nella filosofia del Novecento, è che egli ci pone di fronte a un modo di pensare « altro » da quello caratterizzato dal rapporto soggetto-oggetto, dall'evidenza come criterio del vero, dalla coscienza-consapevolezza come istanza suprema. Il pensiero che Heidegger esercita ha forse soltanto un analogo, apparentemente remoto ma di significato convergente, nel Novecento: è quello che si mette in moto nel dialogo psicanalitico. Non è un caso, forse, che il pensiero ultrametafisico di Heidegger chiami se stesso « pensiero rammemorante »* (Andenken).

Il nesso tra la libera associazione del dialogo analitico — che si esercita intorno a elementi e rappresentazioni singole, talvolta decisamente marginali, della psiche dell'analizzante — e i processi di destrutturazione del linguaggio ad opera delle avanguardie artistiche è noto e variamente studiato. A noi pare che in questo quadro di relazioni possa essere inserito utilmente anche il « pensiero rammemorante » di Heidegger. Una connessione tra Heidegger e il freudismo è del resto ormai ben piú che una ipotesi nella scuola di Jacques Lacan. Rammemorazione, in Heidegger e verosimilmente anche nella psicanalisi, non significa far-presente ciò che non lo è (e non lo può divenire, rinchiudendosi nella presenza): a questo tipo di rammemorazione che si lascia appellare da un presente-assente Heidegger richiama chiaramente nella limpida « lettera » che fa da appen-

dice alla conferenza su « La cosa ». A quella lettera, in conclusione, vorremmo rimandare il lettore come alla vera introduzione da cui muovere nello studio di questo libro: là Heidegger affronta anche la questione della legittimazione (dimostrazione, verifica) della sua meditazione, e riconosce il carattere apparentemente, o forse anche piú che apparentemente, arbitrario e disordinato del suo pensiero. Il pensiero che pensa nella direzione di una custodia rammemorante della verità dell'essere non è rigoroso nel senso della logica filosofica usuale; né è meditazione nel senso intimistico di una tradizione religiosa troppo intrisa di metafisica. Esso « sa » che abbandonarsi al gioco di specchi del Geviert, *al « giro » di ciò che è marginale e non appariscente, significa perdere anzitutto la propria collocazione di « soggetto » nei confronti di un « oggetto ». La differenza, dia-ferenza, è anche dis-locazione, trasporto via dal centro in cui l'umanismo ci aveva illusoriamente collocati. Heidegger sa bene che questo è il pericolo supremo; ma crede, con Hölderlin, che « là dove c'è il pericolo, cresce anche ciò che salva ».*

G.V.

Come è indicato piú volte nelle note al testo, ho tenuto largamente presente nel mio lavoro la traduzione francese di André Préau (*Essais et conférences*, Parigi, Gallimard, 1958). Desidero qui ringraziare in modo del tutto particolare, oltre Hans Georg Gadamer, Luigi Pareyson e Valerio Verra, con i quali ho discusso vari punti specifici dei testi heideggeriani, il collega Horst Künkler, dell'Istituto Orientale di Napoli, che mi ha lungamente aiutato in una delle numerose revisioni a cui ho sottoposto la traduzione, e che mi è stato largo di consigli e di chiarimenti non solo linguistici, e inoltre Massimo De Carolis, Eugenio Mazzarella, Francesco Porzio, con i quali ho a lungo discusso alcuni dei temi toccati nella Introduzione.

PREMESSA

Il libro, finché resta davanti a noi non letto, è una raccolta di saggi e discorsi. Per il lettore, esso potrebbe divenire una unità che non si deve piú preoccupare dell'unificazione dei vari pezzi. Il lettore si vedrebbe condotto su una via, che un autore ha percorso prima di lui, fungendo cosí, in caso di riuscita, come *auctor*, cioè come uno che provoca un *augere*, una crescita.

Nel caso presente si tratta, come già in precedenza, di sforzarsi affinché, attraverso tentativi incessanti, sia preparato a ciò che da sempre è da-pensare, ma ancora resta impensato, un ambito a partire dal cui campo il non pensato re-clami a sé (*beansprucht*) un pensiero. Un autore, se fosse tale, non avrebbe nulla da esprimere e nulla da comunicare. Non potrebbe nemmeno voler suscitare un interesse, giacché gli interessati sono già sicuri del loro sapere.

Un autore che si impegna su cammini di pensiero può al massimo indicare (*weisen*), senza tuttavia essere egli stesso un saggio (*Weiser*), nel senso del σοφός.

I cammini di pensiero, per i quali il passato è bensí passato, ma l'essente-stato (*Gewesendes*) rimane in via di venire, attendono che un giorno dei pensanti li percorrano. Mentre il pensiero rappresentativo corrente, tecnico nel senso piú ampio della parola, vuole sempre andare avanti e trascina con sé ogni cosa, i cammini dell'indicazione aprono talvolta una prospettiva su un unico massiccio, un unico raccolto riparo (*Ge-birg*).[1]

Todnauberg, agosto 1954.

[1] Nei termini *Gewesendes* e *Ge-birg* Heidegger fa risuonare il significato collettivo del prefisso *ge-*, come spesso altrove nel libro. *Gewesend* suona come il participio presente di un *gewesen*, che però, a sua volta, è solo il participio passato di *sein*, essere. Letteralmente, sarebbe dunque « ciò che è essente-stato ». Heidegger costruisce il termine come un participio presente anche perché lo pensa in riferimento a *Wesen*, l'essenza, anch'esso spesso usato come un infinito verbale, nel senso di « essere essenziale ». Il prefisso *ge-* davanti a *Wesen* vale dunque anche a indicare l'« essere-essenziale in modo raccolto » (cfr. nota a pag. 85); qui ci sembra però che domini il senso del passato, che è ancora presente e da-venire, in opposizione a *vergangen*. Quanto a *Ge-birg*, che alla lettera significa « massiccio » (riunione di montagne, *Bergen*), Heidegger intende qui far risuonare nel termine, oltre al senso letterale, il richiamo al verbo *bergen*, che significa « salvare », « mettere al sicuro » (*N.d.C.*).

PARTE PRIMA

LA QUESTIONE DELLA TECNICA

In queste pagine, noi poniamo la *domanda* circa la tecnica. Il domandare lavora a costruire una via. Perciò occorre badare anzitutto alla via, e non restare attaccati a proposizioni e termini particolari. La via è una via del pensiero. Tutte le vie del pensiero, piú o meno percepibilmente, conducono in un modo peculiare a muoversi attraverso il linguaggio. Noi poniamo la domanda circa la *tecnica* e intendiamo con ciò procurarci un rapporto libero con essa. Tale rapporto è libero quando apre il nostro esserci all'essenza della tecnica. Se corrispondiamo a tale essenza, ci mettiamo in condizione di esperire la tecnicità nella sua delimitazione.

La tecnica non si identifica con l'essenza della tecnica. Quando cerchiamo l'essenza dell'albero non possiamo non accorgerci che ciò che governa ogni albero in quanto albero non è a sua volta un albero che si possa incontrare tra gli altri alberi come uno di essi.

Allo stesso modo, anche l'essenza della tecnica non è affatto qualcosa di tecnico. Non possiamo quindi esperire veramente il nostro rapporto con l'essenza della tecnica finché ci limitiamo a rappresentarci la tecnicità e a praticarla, a rassegnarci ad essa o a fuggirla. Restiamo sempre prigionieri della tecnica e incatenati ad essa, sia che la accettiamo con entusiasmo, sia che la neghiamo con veemenza. Ma siamo ancora piú gravemente in suo potere quando la consideriamo qualcosa di neutrale; infatti questa rappresentazione, che oggi si tende ad accettare con particolare favore, ci rende completamente ciechi di fronte all'essenza della tecnica.

Secondo un'antica dottrina, l'essenza di qualcosa è il *che cosa* una certa cosa è. Poniamo il problema della tecnica quando domandiamo che cosa essa sia. Tutti conoscono le due risposte che si danno alla nostra domanda. La prima dice: la tecnica è un mezzo in vista di fini. L'altra dice: la tecnica è un'attività dell'uomo. Queste due definizioni della tecnica sono connesse. Proporsi degli scopi e apprestare e usare i mezzi in vista di essi, infatti, è un'attività dell'uomo. All'essenza della tecnica appartiene l'apprestare e usare mezzi, apparecchi e macchine, e vi appartengono anche questi apparati e strumenti stessi, come pure i bisogni e i fini a cui essi servono. La totalità di questi dispositivi è la tecnica. Essa stessa è un dispositivo o, in latino, un *instrumentum*.

La rappresentazione comune della tecnica, per cui essa è un mezzo e un'attività dell'uomo, può perciò denominarsi la definizione strumentale e antropologica della tecnica.

Chi vorrà negare che sia esatta? Essa si conforma chiaramente a ciò che si ha davanti agli occhi quando si parla di tecnica. La definizione strumentale della tecnica è cosí straordinariamente esatta che vale anche per la tecnica moderna, la quale peraltro viene generalmente considerata, e con una certa ragione, qualcosa di completamente nuovo e diverso rispetto alla tecnica artigianale del passato. Anche una centrale elettrica, con le sue turbine e i suoi generatori, è un mezzo apprestato dall'uomo per uno scopo posto dall'uomo. Anche l'aereo a reazione, anche il generatore di alte frequenze sono mezzi in vista di fini. Naturalmente, una stazione radar è meno semplice di un anemoscopio a banderuola. Naturalmente la costruzione di un generatore di alte frequenze richiede il coordinarsi di diversi procedimenti operativi della produzione tecnico-industriale. Naturalmente, una segheria in una valle sperduta della Selva Nera è un mezzo primitivo in confronto alla centrale idroelettrica sul Reno.

Ma resta esatto che anche la tecnica moderna è un mezzo in vista di fini. Perciò, la rappresentazione strumentale della tecnica condiziona ogni sforzo di condurre l'uomo nel giusto rapporto con la tecnica. Tutto consiste nell'adoperare la tecnica come mezzo nel modo adeguato. Si usa dire che bisogna « prendere in mano » la tecnica « per farla servire allo spirito ». Si vuole dominare la tecnica. Questa volontà di dominio diventa tanto piú urgente, quanto piú la tecnica minaccia di sfuggire al controllo dell'uomo.

Ma nell'ipotesi che la tecnica non sia un puro mezzo, che ne sarà della volontà di dominarla? E tuttavia abbiamo già riconosciuto che la definizione strumentale della tecnica è esatta. Certo. Ciò che è esatto constata sempre qualcosa di giusto a proposito di ciò che gli sta di fronte. La constatazione, tuttavia, per essere esatta non deve necessariamente svelare ciò che le sta di fronte nella sua essenza. Ora, solo dove un tale svelamento si dà accade il vero. Perciò, quello che è puramente esatto non è ancora senz'altro il vero. Solo quest'ultimo ci conduce in un rapporto libero con quello che ci concerne a partire dalla sua essenza. L'esatta definizione strumentale della tecnica non ci mostra ancora, perciò, la sua essenza. Per poter raggiungere tale essenza, o almeno arrivare nella sua vicinanza, dobbiamo cercare, attraverso e oltre l'esatto, il vero. Dobbiamo domandarci: che cos'è la strumentalità in se stessa? A che cosa ci riportano elementi come mezzo e fine? Un mezzo è ciò mediante cui qualcosa è effettuato e cosí ottenuto. Ciò che ha come conseguenza un effetto (*Wirkung*) è detto causa. Tuttavia, causa non è solo ciò mediante cui qualcos'altro è effettuato. Anche il fine conformemente al quale si determina la natura del mezzo vale come causa. Là dove si perseguono dei fini e si usano dei mezzi, dove domina la strumentalità, là anche domina la causalità.

Da secoli, la filosofia insegna che vi sono quattro cause: 1. la *causa materialis*, per esempio la materia con cui si fa un calice d'argento; 2. la *causa formalis*, la forma o figura, in cui la materia entra; 3. la *causa finalis*, lo scopo, per esempio il rito sacrificale per cui il calice deve servire, e che lo determina nella sua materia e nella sua forma; 4. la *causa efficiens*, che produce l'effetto, ossia il calice reale compiuto, e cioè l'orafo. Ciò che la

tecnica è, rappresentata come mezzo, si svela quando noi riportiamo la strumentalità alle quattro cause.

Ma che accade se la causalità, a sua volta, rimane nascosta nel suo essere? Invero, da secoli si usa fare come se la dottrina delle quattro cause fosse una verità chiara come il sole, caduta dal cielo. Può darsi invece che sia giunto il momento di chiedersi: perché ci sono proprio quattro cause? Che cosa significa propriamente, in relazione ai quattro elementi nominati, il termine « causa »? In base a che cosa il *carattere* di causa delle quattro cause si definisce cosí unitariamente da far sí che esse siano reciprocamente connesse?

Fino a che non ci dedicheremo a questi problemi, la causalità, e con essa la strumentalità, e insieme con questa la definizione corrente della tecnica, resteranno qualcosa di oscuro e di non-fondato.

Da lunga data si usa rappresentarsi la causa come ciò che opera (*das Bewirkende*). Operare (*wirken*) significa in tal caso produrre dei risultati, degli effetti. La *causa efficiens*, una delle quattro cause, diventa cosí il modello per definire ogni causalità. Si arriva addirittura al punto che la *causa finalis*, la finalità, non è piú in generale considerata come una causa. *Causa, casus* è connesso al verbo *cadere*, e significa ciò che fa sí che qualcosa, nel suo risultato, riesca, ac-cada in questo o quel modo. La dottrina delle quattro cause risale ad Aristotele. Tuttavia, nell'ambito del pensiero greco e per questo pensiero, tutto ciò che le epoche successive hanno cercato presso i greci sotto la rappresentazione e il nome di « causalità » non ha assolutamente nulla da fare con l'operare e l'effettuare (*Wirken* e *Bewirken*). Ciò che noi chiamiamo causa, e che si chiama *causa* per i romani, si chiama, per i greci, αἴτιον, ossia ciò che è responsabile di qualcos'altro (*ein anderes verschuldet*). Le quattro cause sono i modi, tra loro connessi, dell'esser-responsabile. Si può chiarirlo con un esempio.

L'argento è ciò di cui il calice è fatto. In quanto materia (ὕλη) di esso, è corresponsabile del calice. Questo deve all'argento ciò in cui consiste. Ma l'oggetto sacrificale non rimane debitore solo dell'argento. In quanto calice, ciò che è debitore dell'argento appare nell'aspetto di calice e non di fibbia o di anello. L'oggetto sacrificale è quindi anche debitore dell'aspetto (εἶδος) di calice. L'argento, in cui l'aspetto di calice è fatto entrare, e l'aspetto in cui l'argento appare, sono entrambi a loro modo corresponsabili dell'oggetto sacrificale.

Responsabile di esso rimane però, anzitutto, un terzo. Questo è ciò che preliminarmente racchiude il calice nel dominio della consacrazione e dell'offerta. Da questo esso è circoscritto come oggetto sacrificale. Ciò che circoscrive de-finisce (*beendet*) la cosa. Ma con tale fine la cosa non cessa, anzi a partire da essa comincia ad essere ciò che sarà dopo la produzione. Ciò che de-finisce e compie (*das Vollendende*), in questo senso, si chiama in greco τέλος, termine che troppo spesso si traduce con « fine » o « scopo » travisandone il senso. Il τέλος risponde di ciò che, come materia e come aspetto, è corresponsabile dell'oggetto sacrificale.

C'è infine un quarto corresponsabile della presenza e dell'esser dispo-

nibile dell'oggetto sacrificale compiuto: è l'orafo; ma non in quanto egli, operando, causi (*bewirkt*) il calice compiuto come effetto di un fare, cioè non in quanto *causa efficiens*.

La dottrina di Aristotele non conosce né la causa che si indica con tale nome, né usa un termine greco corrispondente.

L'orafo considera e raccoglie i tre modi menzionati dell'esser responsabile. Riflettere, considerare, in greco si dice λέγειν, λόγος. Questo si fonda sull'ἀποφαίνεσθαι, il far apparire (*zum Vorschein bringen*). L'orafo è corresponsabile come ciò da cui la produzione (*das Vorbringen*) e il sussistere del calice sacrificale ricevono la loro prima emergenza (*Ausgang*) e la conservano. I tre modi dell'esser responsabile menzionati prima devono alla considerazione dell'orafo il fatto e il modo del loro apparire ed entrare in gioco nella produzione (*Hervorbringen*) del calice sacrificale.

Nell'oggetto sacrificale presente e disponibile si dispiegano quindi quattro modi dell'esser responsabile. Sono distinti fra loro e tuttavia connessi. Che cos'è che li tiene preliminarmente uniti? A che livello si costituisce la connessione dei quattro modi dell'esser responsabile? Donde proviene l'unità delle quattro cause? Che cosa significa, insomma, pensato in modo greco, questo esser responsabile?

Noi moderni siamo troppo facilmente inclini a intendere l'esser-responsabile in senso morale, come una mancanza, oppure a interpretarlo come un operare (*wirken*). In entrambi i casi ci precludiamo la via a capire il senso originario di ciò che piú tardi è stato chiamato causalità. Finché questa via non è aperta, neppure potremo scorgere che cosa sia propriamente la strumentalità che si fonda sulla causalità.

Per difenderci da tali fraintendimenti dell'esser-responsabile, cerchiamo di chiarire i suoi quattro modi a partire da ciò di cui essi rispondono. Nel nostro esempio, essi rispondono dell'esser dinnanzi a noi e disponibile del calice d'argento come oggetto sacrificale. L'esser-dinnanzi e l'esser-disponibile (*Vorliegen* e *Bereitliegen*) (ὑποκεῖσθαι) caratterizzano la presenza di una cosa-presente (*das Anwesen eines Anwesendes*). I quattro modi dell'esser-responsabile portano qualcosa all'apparire. Fanno sí che questo qualcosa si avanzi nella presenza. Essi lo liberano per questo suo avanzare, cioè per il suo compiuto avvento (*Ankunft*). L'esser responsabile ha il carattere fondamentale di questo lasciar-avanzare nell'avvento. Nel senso di questo lasciar-avanzare (*An-lassen*) l'esser-responsabile è il far avvenire (*Veran-lassen*). Sulla base del senso che i greci annettevano all'esser-responsabile, alla αἰτία, noi diamo ora all'espressione far-avvenire un significato piú ampio, in modo che essa indichi l'essenza della causalità nel senso greco. Il significato comune e ristretto del termine « cagionare » (*veranlassen*) esprime invece solo qualcosa come una spinta o un impulso iniziale, e indica una specie secondaria di causa nell'insieme della causalità.

In che ambito si dispiega la connessione dei quattro modi del far-avvenire? Essi fanno avvenire nella presenza ciò che non è ancora presente. Essi sono dunque tutti ugualmente dominati da un portare, quello che porta ciò che è presente all'apparire. Che cosa sia questo portare, ce lo

dice Platone in un passo del *Simposio* (205 b): ἡ γάρ τοι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὂν ἰόντι ὁτῳοῦν αἰτία πᾶσά ἐστι ποίησις.

« Ogni far-avvenire di ciò che — qualunque cosa sia — dalla non-presenza passa e si avanza nella presenza è ποίησις, pro-duzione (*Her-vor-bringen*). »

Tutto sta ora, per noi, nel pensare la pro-duzione in tutta la sua portata e insieme nel senso dei greci. Una pro-duzione, ποίησις, non è solo la fabbricazione artigianale, né solo il portare all'apparire e all'immagine che è proprio dell'artista e del poeta. Anche la φύσις, il sorgere-di-per-sé (*das vou-sich-her Aufgehen*), è una pro-duzione, è ποίησις. La φύσις è anzi ποίησις nel senso piú alto. Infatti, ciò che è presente φύσει ha in se stesso (ἐν ἑαυτῷ) il movimento iniziale (*Aufbruch*) della pro-duzione, come ad esempio lo schiudersi del fiore nella fioritura. All'opposto, ciò che è prodotto dall'arte e dal lavoro manuale, per esempio il calice d'argento, non ha il movimento iniziale della pro-duzione in se stesso, ma in un altro (ἐν ἄλλῳ), nell'artigiano e nell'artista.

I modi del far-avvenire, le quattro cause, giocano quindi all'interno della pro-duzione. Mediante questa vengono di volta in volta all'apparire sia ciò che cresce in natura sia ciò che è apprestato dal mestiere e dalle arti.

Ma come accade la pro-duzione, sia essa nella natura, sia nel mestiere e nell'arte? Che cos'è la produzione, nella quale gioca il quadruplice modo del far-avvenire? Il far-avvenire concerne la presenza di ciò che di volta in volta viene all'apparire nella pro-duzione. La pro-duzione conduce fuori del nascondimento nella disvelatezza (*Das Her-vor-bringen bringt aus der Verborgenheit her in die Unverborgenheit vor*). Pro-duzione si dà solo in quanto un nascosto viene nella disvelatezza. Questo venire si fonda e prende avvio (*beruht und schwingt*) in ciò che chiamiamo il disvelamento (*das Entbergen*). I greci usano per questo la parola ἀλήθεια. I romani la traducono con *veritas*. Noi tedeschi diciamo *Wahrheit* (verità), e la intendiamo comunemente come esattezza (*Richtigkeit*) della rappresentazione.

Ma dove siamo andati a perderci? Il nostro problema è quello della tecnica, e ora siamo invece arrivati all'ἀλήθεια, al disvelamento. Che ha da fare l'essenza della tecnica con il disvelamento? Rispondiamo: tutto. Giacché nel disvelamento si fonda ogni pro-duzione. Ma questa dal canto suo riunisce in sé i quattro modi del far-avvenire — la causalità — e li regge. Al suo ambito appartengono fine e mezzo, la strumentalità. Questa è considerata come il carattere fondamentale della tecnica. Se poniamo con ordine il problema di che cosa sia veramente la tecnica concepita come mezzo, arriviamo passo passo al disvelamento. In esso si fonda la possibilità di ogni fabbricazione producente.

La tecnica, dunque, non è semplicemente un mezzo. La tecnica è un modo del disvelamento. Se facciamo attenzione a questo fatto, ci si apre

davanti un ambito completamente diverso per l'essenza della tecnica. È l'ambito del disvelamento, cioè della veri-tà (*Wahr-heit*).

Questa prospettiva ci inquieta. Ciò è necessario; bisogna che ci inquieti il piú a lungo possibile e in modo cosí pressante da farci prendere una buona volta sul serio l'elementare domanda su che cosa significhi in fin dei conti il nome « tecnica ». La parola viene dal greco. Τεχνικόν indica ciò che appartiene alla τέχνη. Circa il significato di questo ultimo termine dobbiamo badare a due cose. Anzitutto, τέχνη non è solo il nome del fare artigianale e della capacità relativa, ma anche dell'arte superiore e delle belle arti. La τέχνη appartiene alla pro-duzione, alla ποίησις; è qualcosa di poietico (*Poietisches*).

Il secondo punto da considerare circa la parola τέχνη è ancora piú importante. Dalle origini fino all'epoca di Platone la parola τέχνη si accompagna alla parola ἐπιστήμη. Entrambe sono termini che indicano il conoscere nel senso piú ampio. Significano il « saperne di qualcosa », l'« intendersene ». Il conoscere dà apertura. In quanto aprente, esso è un disvelamento. Aristotele, in una trattazione particolare (*Eth. Nic.*, VI, 3 e 4) distingue la ἐπιστήμη e la τέχνη, in base al che cosa e al modo del loro disvelare. La τέχνη è un modo dello ἀληθεύειν. Essa disvela ciò che non si pro-duce da se stesso e che ancora non sta davanti a noi, e che perciò può apparire e ri-uscire ora in un modo ora in un altro. Chi costruisce una casa o una nave, o modella un calice sacrificale, disvela la cosa da pro-durre rispetto ai quattro modi del far-avvenire. Questo disvelare riunisce dapprima l'aspetto e la materia della nave e della casa nella visione compiuta della cosa finita (*auf das vollendet erschaute fertige Ding*) e determina su questa base le modalità della fabbricazione. L'elemento decisivo della τέχνη non sta perciò nel fare e nel maneggiare, nella messa in opera di mezzi, ma nel disvelamento menzionato. In quanto tale, non però intesa come fabbricazione, la τέχνη è un pro-durre.

Il richiamo a ciò che è detto nella parola τέχνη e al modo in cui i greci ne determinano il significato ci conduce dunque verso la stessa connessione che ci si è manifestata quando abbiamo cercato di elaborare il problema di che cosa sia in verità la strumentalità come tale.

La tecnica è un modo del disvelare. La tecnica dispiega il suo essere (*west*) nell'ambito in cui accadono disvelare e disvelatezza (*Unverborgenheit*), dove accade l'ἀλήθεια, la verità.

Contro questa determinazione dell'ambito essenziale della tecnica si potrebbe obiettare che essa può bensí valere per il pensiero greco e si adatta nel migliore dei casi alla tecnica artigianale, ma che non è adeguata alla tecnica moderna fondata sul motore. Appunto, e soltanto, questa è quella che ci preoccupa e ci muove a porre il problema circa « la » tecnica. Si dice che la tecnica moderna sia incomparabilmente diversa da ogni altra precedente perché si fonda sulle moderne scienze esatte. Intanto, però, ci si è resi conto piú chiaramente che è vero anche l'opposto, e cioè che la fisica moderna, in quanto sperimentale, dipende a sua volta da apparecchiature tecniche e dal progresso nella costruzione di tali apparecchi. La con-

statazione di questo legame reciproco fra tecnica e fisica è giusta. Essa però rimane una pura e semplice constatazione storiografica di dati di fatto, e non ci dice nulla circa la radice su cui questo legame reciproco si fonda. La domanda decisiva rimane aperta: quale dev'essere l'essenza della tecnica moderna perché questa possa orientarsi verso l'utilizzazione delle scienze esatte?

Che cos'è la tecnica moderna? Anch'essa è disvelamento. Solo quando fermiamo il nostro sguardo su questo tratto fondamentale ci si manifesta quel che vi è di nuovo nella tecnica moderna.

Il disvelamento che governa la tecnica moderna, tuttavia, non si dispiega in un pro-durre nel senso della ποίησις. Il disvelamento che vige nella tecnica moderna è una pro-vocazione (*Herausfordern*) la quale pretende dalla natura che essa fornisca energia che possa come tale essere estratta (*herausgefördert*) e accumulata. Ma questo non vale anche per l'antico mulino a vento? No. Le sue ali girano sí spinte dal vento, e rimangono dipendenti dal suo soffio. Ma il mulino a vento non ci mette a disposizione le energie delle correnti aeree perché le accumuliamo.

All'opposto, una determinata regione viene pro-vocata a fornire all'attività estrattiva carbone e minerali. La terra si disvela ora come bacino carbonifero, il suolo come riserva di minerali. In modo diverso appare il terreno che un tempo il contadino coltivava, quando coltivare voleva ancora dire accudire e curare. L'opera del contadino non pro-voca la terra del campo. Nel seminare il grano essa affida le sementi alle forze di crescita della natura e veglia sul loro sviluppo. Intanto, però, anche la coltivazione dei campi è stata presa nel vortice di un diverso tipo di coltivazione (*Bestellens*) che *richiede* (*stellt*) la natura. Essa la richiede nel senso della pro-vocazione. L'agricoltura è diventata industria meccanizzata dell'alimentazione. L'aria è richiesta per la fornitura di azoto, il suolo per la fornitura di minerali, il minerale ad esempio per la fornitura di uranio, l'uranio per l'energia atomica, la quale può essere utilizzata sia per la distruzione sia per usi di pace.

Il *richiedere* che pro-voca le energie della natura, è un pro-muovere (*fördern*) in un duplice senso. Esso promuove in quanto apre e mette fuori (*erschliesst und herausstellt*). Questo promuovere, tuttavia, rimane fin da principio orientato (*abgestellt*) a promuovere, cioè a spingere avanti, qualcosa d'altro verso la massima utilizzazione con il minimo costo. Il carbone estratto (*gefördert*) nel bacino carbonifero non è richiesto (*gestellt*) solo affinché sia in generale e da qualche parte disponibile. Esso è immagazzinato, cioè è « messo a posto » in vista dell'impiego (*Bestellung*) del calore solare in esso accumulato. Quest'ultimo viene pro-vocato a riscaldare, e il riscaldamento prodotto è impiegato per fornire vapore la cui pressione muove il meccanismo mediante il quale una fabbrica resta in attività.

La centrale elettrica è impiantata (*gestellt*) nelle acque del Reno. Questo è richiesto a fornire la pressione idrica che mette all'opera le turbine perché girino e cosí spingano quella macchina il cui movimento produce la corrente elettrica che la centrale di un certo distretto e la sua rete sono impiegati a produrre per soddisfare la richiesta di energia. Nell'ambito di

questo successivo concatenarsi dell'impiego dell'energia elettrica anche il Reno appare come qualcosa di *bestellte*, di « impiegato ». La centrale idroelettrica non è costruita nel Reno come l'antico ponte di legno che da secoli unisce una riva all'altra. Qui è il fiume, invece, che è incorporato nella costruzione della centrale. Esso è ciò che ora, come fiume, è, cioè produttore di forza idrica, in base all'essere della centrale. Per misurare sia pur approssimativamente tutta l'enormità inquietante che qui domina, prestiamo attenzione per un momento al contrasto che si rivela tra le espressioni « Il Reno » inteso come il fiume incorporato nella centrale (*Kraft*werk), e « Il Reno » detto di un'opera d'arte (*Kunst*werk), l'inno di Hölderlin che porta questo titolo. Si obietterà che il Reno rimane pur sempre il fiume di quella regione. Può darsi, ma come? Solo come oggetto « impiegabile » per le escursioni organizzate da una società di viaggi, che vi ha messo su (*bestellt*) una industria delle vacanze.

Il disvelamento che governa la tecnica moderna ha il carattere dello *Stellen*, del « richiedere » nel senso della pro-vocazione. Questa provocazione accade nel fatto che l'energia nascosta nella natura viene messa allo scoperto, ciò che cosí è messo allo scoperto viene trasformato, il trasformato immagazzinato, e ciò che è immagazzinato viene a sua volta ripartito e il ripartito diviene oggetto di nuove trasformazioni. Mettere allo scoperto, trasformare, immagazzinare, ripartire, commutare sono modi del disvelamento. Questo tuttavia non si svolge semplicemente. Né si perde nell'indeterminatezza. Il disvelamento disvela a se stesso le sue proprie vie, interconnesse in modo multiforme, in quanto le dirige. La direzione stessa, dal canto suo, cerca dovunque la propria assicurazione. Direzione e assicurazione diventano anzi i caratteri principali del disvelamento pro-vocante.

Quale tipo di disvelatezza è appropriata a ciò che ha luogo mediante il richiedere pro-vocante? Ciò che cosí ha luogo è dovunque richiesto di restare a posto (*zur Stelle*) nel suo posto (*auf der Stelle*), e in modo siffatto da poter essere esso stesso impiegato (*bestellbar*) per un ulteriore impiego (*Bestellung*). Ciò che cosí è impiegato ha una sua propria posizione (*Stand*). La indicheremo con il termine *Bestand*, « fondo ». Il termine dice qui qualcosa di piú e di piú essenziale che la semplice nozione di « scorta, provvista » (*Vorrat*). La parola « fondo » prende qui il significato di un termine-chiave. Esso caratterizza niente meno che il modo in cui è presente (*anwest*) tutto ciò che ha rapporto al disvelamento pro-vocante. Ciò che sta (*steht*) nel senso del « fondo » (*Bestand*), non ci sta piú di fronte come oggetto (*Gegenstand*).

Eppure un aereo da trasporto che sta sulla sua pista di decollo è ben un oggetto. Sicuro. Possiamo rappresentarci la macchina in questi termini. Ma in tal caso, essa si nasconde nel che cosa e nel come del suo essere. Si disvela, sulla sua pista, solo in quanto « fondo », nella misura in cui è impiegata (*bestellt*) per assicurare la possibilità del trasporto. In vista di ciò bisogna che essa, in tutta la sua struttura, in ognuna delle sue parti costitutive (*Bestandteile*), sia pronta all'impiego, cioè pronta a partire. (Qui sarebbe il luogo di discutere la definizione hegeliana della macchina come

strumento indipendente.) Confrontata con lo strumento del lavoro artigianale, questa caratterizzazione è giusta. Solo che, appunto, la macchina non viene in tal modo pensata in base all'essenza della tecnica, alla quale invece appartiene. Vista dal punto di vista del « fondo », la macchina è il puro e semplice contrario dell'indipendenza; essa ha infatti la sua posizione (*Stand*) solo in base all'impiego dell'impiegabile (*aus dem Bestellen von Bestellbarem*).

Il fatto che, in questo nostro sforzo di mostrare la tecnica moderna come disvelamento pro-vocante, si facciano avanti termini come « richiedere », « impiegare », « fondo » (*stellen*, *Bestellen*, *Bestand*), e si accumulino in un modo scarno, uniforme e perciò anche noioso — tutto questo ha la sua ragion d'essere in ciò che qui viene in questione.

Chi compie il richiedere pro-vocante mediante il quale ciò che si chiama il reale viene disvelato come « fondo »? Evidentemente l'uomo. In che misura egli è capace di un tale disvelamento? L'uomo può bensí rappresentarsi questa o quella cosa in un modo o in un altro, e cosí pure in vari modi foggiarla e operare con essa. Ma sulla disvelatezza (*Unverborgenheit*) entro la quale di volta in volta il reale si mostra o si sottrae, l'uomo non ha alcun potere. Il fatto che a partire da Platone il reale si mostri nella luce di idee non è qualcosa che sia stato prodotto da Platone. Il pensatore ha solo risposto (*entsprechen*) a ciò che gli ha parlato (*zusprechen*).

Solo nella misura in cui l'uomo è già, da parte sua, pro-vocato a mettere allo scoperto (*herausfördern*) le energie della natura, questo disvelamento impiegante può verificarsi. Se però l'uomo è in tal modo pro-vocato e impiegato, non farà parte anche lui, in modo ancor piú originario che la natura, del « fondo »? Il parlare comune di « materiale umano », di « contingente di malati » di una clinica, lo fa pensare. La guardia forestale che nel bosco misura il legname degli alberi abbattuti e che apparentemente segue nello stesso modo di suo nonno gli stessi sentieri è oggi impiegata dall'industria del legname, che lo sappia o no. Egli è impiegato al fine di assicurare l'impiegabilità della cellulosa, la quale a sua volta è provocata dalla domanda di carta destinata ai giornali e alle riviste illustrate. Questi, a loro volta, spingono (*stellen*) il pubblico ad assorbire le cose stampate, in modo da divenire « impiegabile » per la costruzione di una « pubblica opinione » costruita su commissione (*bestellte*). Tuttavia, proprio perché l'uomo è provocato in modo piú originario che le energie della natura, è cioè provocato all'impiego (*in das Bestellen*), egli non diventa mai puro « fondo ». In quanto esercita la tecnica, l'uomo prende parte all'impiegare come modo del disvelamento. Solo la disvelatezza stessa, entro la quale l'impiegare si dispiega, non è mai opera dell'uomo, come non lo è l'ambito entro il quale egli già sempre si muove quando si rapporta a un oggetto come soggetto.

Dove e come accade il disvelamento, se esso non è semplicemente opera dell'uomo? Non occorre che cerchiamo lontano. Occorre soltanto percepire in modo non prevenuto quello che già sempre ha re-clamato (*in Anspruch genommen*) l'uomo, e in modo talmente decisivo che questi solo in quanto è colui che è cosí reclamato può di volta in volta essere uomo. Dovunque

l'uomo apre il suo occhio e il suo orecchio, dovunque dischiude il suo cuore, dovunque si dedica alla riflessione e alla considerazione, al formare e all'operare, al domandare e ringraziare, si trova già sempre portato nel non-nascosto. La cui disvelatezza è già accaduta, ogni volta che essa appella (*hervorruft*) l'uomo ai modi del disvelamento che gli sono assegnati. Quando l'uomo nel modo che gli è proprio disvela ciò che è presente entro la disvelatezza, egli non fa che rispondere all'appello (*Zuspruch*) della disvelatezza, anche nel caso che vi contraddica. Quando dunque l'uomo, nella ricerca e nello studio, cerca di catturare (*nachstellt*) la natura intesa come uno dei campi del suo rappresentare, egli è già re-clamato (*beansprucht*) da un modo del disvelamento, che lo pro-voca a rapportarsi alla natura come a un oggetto della ricerca, finché anche l'oggetto scompare nell'assenza-di-oggetto (*das Gegenstandlose*) del « fondo ». La tecnica moderna, dunque, intesa come il disvelare impiegante (*das bestellende Entbergen*) non è un operare puramente umano. Per questo bisogna che prendiamo cosí come essa si mostra quella pro-vocazione che richiede (*stellt*) l'uomo a impiegare (*bestellen*) il reale come « fondo ». Quella pro-vocazione raccoglie l'uomo nell'impiegare. Questo raccoglimento concentra l'uomo nell'impiegare il reale come « fondo ».

Ciò che originariamente dispiega i monti in linee montuose e le attraversa unificandole nel loro dispiegato insieme è quella riunione (*das Versammelnde*) che chiamiamo « il massiccio » (*Gebirg*).

Quell'originaria riunione da cui si dispiegano i vari modi dei nostri stati d'animo, noi la chiamiamo l'animo, i sentimenti (*das Gemüt*).

Ora, quell'appello pro-vocante che riunisce l'uomo nell'impiegare come « fondo » ciò che si disvela noi lo chiameremo il *Ge-stell*, l'im-posizione.[1]

Ci arrischiamo a usare questa parola in un senso finora completamente inusitato.

Secondo il significato comune, la parola *Gestell* indica una suppellet-

[1] Questo termine significa, letteralmente, « scaffale », « scansia » e « intelaiatura ». Heidegger lo usa in un senso peculiare, che lo ricollega al significato del prefisso *Ge-* inteso come costituente un nome collettivo, e al verbo *stellen* (porre) con tutti i suoi derivati, ad es.: *vor-stellen*: rappresentare; *her-stellen*: produrre; *bestellen*: ordinare; *nach-stellen*: dar la caccia, tender insidie. *Stellen*, d'altro canto, ha anche il senso di « fermare qualcuno chiedendogli conto di qualcosa » (cfr. una indicazione di Heidegger stesso nella trad. francese di A. Préau, *Essais et conférences*, Parigi, Gallimard, 1958, p. 26, nota). Soprattutto in base a quest'ultimo elemento, il traduttore francese ha scelto il termine *arraisonnement*. Con il prefisso *ge-* la parola viene a indicare l'insieme di tutto il modo di essere dell'uomo che si incentra nello *Stellen*, cioè nel porre la natura come oggetto a cui si chiede ragione, nel senso del « *principium reddendae rationis* » di cui Heidegger parla in *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, 1957. Ho creduto di rendere l'insieme di questi significati con il termine italiano *im-posizione* (che, tra gli studiosi recenti di Heidegger, è anche adottato, con qualche riserva, da U. Regina, *Heidegger. Esistenza e Sacro*, Brescia, 1974, p. 290); la lineetta sottolinea che si tratta di un uso peculiare in cui è centrale il riferimento al « porre ». Anche il significato comune va tuttavia tenuto presente, come sembra potersi ricavare da qualche indicazione di Heidegger stesso, che parla, a proposito dell'essenza della tecnica, di una imposizione o costrizione in senso proprio: cfr. qui sotto, p. 52 (X). (*N.d.C.*)

tile, per esempio uno scaffale per libri. Si chiama *Gestell* anche uno scheletro. E altrettanto raccapricciante quanto questo scheletro appare il senso che pretenderemmo ora di attribuire alla parola *Gestell*, per non parlare dell'arbitrio che si manifesta nel maltrattare in tal modo le parole della lingua esistente. Si può spingere la stranezza oltre questo punto? Certo no. Pure, questa stranezza è un antico uso del pensiero. E invero i pensatori si adattano a farvi ricorso proprio là dove si tratta di pensare le cose piú alte. A tanti secoli di distanza noi non siamo piú in grado di misurare che cosa significa il fatto che Platone abbia osato adoperare la parola εἶδος per indicare ciò che dispiega il suo essere (*west*) in tutto e in ciascun ente. Εἶδος significa infatti, nel linguaggio quotidiano, l'aspetto che una cosa visibile presenta al nostro occhio corporeo. Eppure, Platone pretende da questa parola che, in modo del tutto inconsueto, essa indichi appunto ciò che non è e non può mai divenire percepibile con gli occhi del corpo. Ma lo straordinario non finisce qui. Ἰδέα infatti non indica solo l'aspetto non sensibile di ciò che è visibile sensibilmente. Aspetto (*Aussehen*), ἰδέα, si chiama anche ciò che costituisce l'essenza in quello che si può udire, toccare, sentire, che è comunque accessibile. In confronto a ciò che Platone, in questo e in altri casi, pretende dalla lingua e dal pensiero, l'uso della parola *Gestell* — al quale qui ci arrischiamo — per indicare l'essenza della tecnica moderna, è quasi una cosa da nulla. Questo uso che noi richiediamo, tuttavia, rimane una pretesa e un rischio di malintesi.

Ge-stell, im-posizione, indica la riunione (*das Versammelnde*) di quel ri-chiedere (*Stellen*) che richiede, cioè pro-voca, l'uomo a disvelare il reale, nel modo dell'impiego, come « fondo ». Im-posizione si chiama il modo di disvelamento che vige nell'essenza della tecnica moderna senza essere esso stesso qualcosa di tecnico. All'ambito tecnico appartiene invece tutto ciò che conosciamo sotto il nome di intelaiature, pistoni, armature, e che sono parti costitutive di ciò che si chiama un montaggio. Questo, tuttavia, insieme con le menzionate parti costitutive rientra nell'ambito del lavoro tecnico, il quale risponde sempre soltanto alla pro-vocazione dell'im-posizione, ma non la costituisce né la produce.

La parola *stellen* [alla lettera, « porre »] non rimanda soltanto, nel termine im-posizione (*Ge-stell*), alla pro-vocazione, ma deve conservare anche la risonanza di un altro « porre » da cui deriva, cioè di quello che si trova nelle parole *Her-stellen* e *Dar-stellen* (produrre, presentare) che — nel senso della ποίησις — fa avanzare nella disvelatezza ciò che è presente. Questo produrre che fa apparire, per esempio l'erezione di una statua nello spazio del tempio, e il *Bestellen*, l'impiego pro-vocante quale l'abbiamo sopra descritto, sono fondamentalmente diversi, e tuttavia rimangono affini nella loro essenza. Entrambi sono modi del disvelamento, dell'ἀλήθεια. Nella im-posizione accade la disvelatezza conformemente alla quale il lavoro della tecnica moderna disvela il reale come « fondo ». Essa non è dunque soltanto un'attività dell'uomo, né un puro e semplice mezzo all'interno di tale attività. La concezione puramente strumentale, puramente antropologica, della tecnica, diventa caduca nel suo principio; né si può

completarla mediante la semplice aggiunta di una spiegazione religiosa o metafisica.

Resta vero, comunque, che l'uomo dell'età della tecnica è pro-vocato al disvelamento in un modo particolarmente rilevante. Tale disvelamento concerne anzitutto la natura come principale deposito di riserve di energia. Conformemente a ciò, il comportamento impiegante dell'uomo si manifesta anzitutto nell'apparire della moderna scienza esatta della natura. Il suo modo di rappresentazione cerca di afferrare la natura come un insieme organizzato di forze calcolabili. La fisica moderna non è sperimentale per il fatto che interroga la natura con la messa in opera di apparati tecnici; all'opposto: proprio perché la fisica, e ciò già come pura teoria, richiede alla natura di presentarsi (*darstellen*) come un insieme precalcolabile di forze, per questo è impiegato l'esperimento, per domandare se e come la natura, cosí richiesta, si dia (*sich meldet*).

La scienza matematica della natura, però, è sorta quasi due secoli prima della tecnica moderna. Come è possibile dunque che già allora essa fosse posta al servizio di quest'ultima? I fatti attestano il contrario. È un fatto che la tecnica moderna si è messa in moto solo quando ha potuto appoggiarsi sulla scienza esatta. Sul piano del puro calcolo storiografico (*historisch*), questo resta giusto. Pensato in senso storico (*geschichtlich*),[2] però, non coglie nel vero.

La moderna teoria fisica della natura non apre solo la via alla tecnica, ma all'essenza della tecnica moderna. Giacché la riunione pro-vocante nel disvelare impiegante domina già nella fisica. Ma in essa non giunge ancora veramente a manifestarsi. La fisica moderna è il preannuncio, ancora sconosciuto nella sua origine, della im-posizione. L'essenza della tecnica moderna si nasconde ancora anche là dove già si sono inventati i motori, dove l'elettrotecnica e la tecnica dell'atomo sono ormai in movimento.

Tutto ciò che è in senso essenziale (*alles Wesende*), non solo nella tecnica moderna, si mantiene ovunque nascosto quanto piú a lungo possibile. Nondimeno, rispetto al suo vigere dispiegato (*Walten*), esso rimane quello che viene prima di tutto, cioè il piú principiale (*das Früheste*). Di ciò sapevano qualcosa già i pensatori greci, quando dicevano: ciò che, rispetto al suo sorgere e imporsi, è primo diventa manifesto solo piú tardi a noi uomini. All'uomo, l'origine principiale (*die anfängliche Frühe*) si mostra solo da ultimo. Per questo, nell'ambito del pensiero, uno sforzo di pensare in modo ancora piú originario ciò che è stato pensato alle origini

[2] La contrapposizione tra *Geschichte* e *Historie*, e gli aggettivi derivati, ha un'importanza centrale in Heidegger. *Historie* è la storia come *historia rerum gestarum*, la storiografia; *Geschichte* sono le *res gestae*, l'accadere. Nella mentalità che domina l'epoca della metafisica, la *Geschichte* tende ad essere pensata solo piú in termini di *Historie*; per esempio, ogni evento tende ad assumere senso solo collocandosi sulla linea orizzontale del concatenarsi dei fatti accertati dalla storiografia. Pensare la storia come *Geschichte*, invece, implica un vederla in relazione al *Geschick*, al destino, dell'essere. Su ciò, si veda piú avanti (p. 18), la nota relativa a *Geschick*; e cfr. *Sentieri interrotti*, trad. ital. di P. Chiodi, Firenze, La Nuova Italia, 1968, pp. 304-5 (*N.d.C.*).

non è la volontà insensata di far rivivere un passato, ma invece la lucida disponibilità a meravigliarsi di ciò che è venturo nell'origine.

Per la cronologia degli storiografi, l'inizio della scienza moderna va collocato nel secolo XVII. Per contro, lo sviluppo della tecnica meccanizzata si ha solo nella seconda metà del secolo XVIII. Ma quello che è posteriore per l'osservazione storiografica, cioè la tecnica moderna, è in realtà, rispetto all'essenza che in essa vige, ciò che viene storicamente (*geschichtlich*) prima.

Se la fisica moderna deve sempre piú rassegnarsi al fatto che il suo campo di rappresentazione rimane inaccessibile all'intuizione, questa rinuncia non è certo dettata da una qualche commissione di scienziati. Essa è pro-vocata dal dominio dell'im-posizione, che esige la impiegabilità della natura in quanto « fondo ». Perciò la fisica, per quanto possa rinunciare al tipo di conoscenza (*Vorstellen*) esclusivamente rivolto agli oggetti, che fino a poco tempo fa sembrava l'unico valido, a una cosa non potrà rinunciare mai, cioè al fatto che la natura si dia (*sich meldet*) in un qualche modo definibile in base al calcolo e rimanga impiegabile come un sistema di informazioni. Questo sistema si definisce poi in base a una nozione ancora modificata di causalità. Questa non mostra piú, ora, né il carattere del far-avvenire-producente, né il carattere della *causa efficiens* o, meno ancora, quello della *causa formalis*. Secondo ogni apparenza, la causalità si restringe in un pro-vocato annunciarsi di « fondi » da mettere al sicuro contemporaneamente o successivamente. A ciò corrisponderebbe la progressiva tendenza a moderare le pretese della scienza, che Heisenberg ha descritto in modo cosí suggestivo in una sua conferenza (W. Heisenberg, *Das Naturbild in der heutigen Physik*, nel vol. *Die Künste im technischen Zeitalter*, Monaco 1945, p. 43 ss.).

È perché l'essenza della tecnica moderna risiede nella im-posizione che essa deve adoperare le scienze esatte. Di qui si origina la falsa apparenza che la tecnica moderna sia scienza applicata. Questa apparenza può imporsi come vera fino a che non vengano messe in luce adeguatamente l'origine essenziale della scienza moderna e, piú ancora, l'essenza della tecnica moderna.

Noi poniamo il problema della tecnica per portare in luce il nostro rapporto alla sua essenza. L'essenza della tecnica moderna si mostra in ciò che chiamiamo l'im-posizione. Questa indicazione, però, non è ancora affatto la risposta alla domanda circa la tecnica, se rispondere significa « corrispondere », corrispondere cioè all'essenza di ciò su cui si pone la domanda.

Dove ci troviamo condotti, se ora facciamo ancora un passo nella considerazione di ciò che l'im-posizione stessa, come tale, è? Non è nulla di tecnico, nulla di simile a una macchina. È il modo in cui il reale si disvela come « fondo ». Di nuovo domandiamo: questo disvelamento accade in qualche luogo di là dall'attività dell'uomo? No. Ma, d'altra parte, esso neppure accade solo *nell'*uomo e in modo decisivo *per opera* sua.

L'im-posizione è la riunione di quel « porre » (*Stellen*), che richiede

(*stellt*) l'uomo di disvelare il reale come « fondo » nel modo dell'impiegare. In quanto è quello che cosí è pro-vocato, l'uomo sta nell'ambito essenziale dell'im-posizione. Non si può pensare che si metta in rapporto con essa solo in un secondo tempo. Perciò, la domanda che chiede come possiamo pervenire a un rapporto con l'essenza della tecnica, se posta in questa forma, giunge sempre troppo tardi. Ma non è invece mai troppo tardi per domandarci se noi esperiamo noi stessi esplicitamente come coloro il cui fare e non fare, in modo ora manifesto e ora nascosto, è dovunque pro-vocato dall'im-posizione. Non è mai troppo tardi, soprattutto, per domandare se e come noi esplicitamente ci impegniamo in ciò in cui l'im-posizione stessa dispiega il suo essere (*west*).

L'essenza della tecnica moderna porta l'uomo sulla via di quel disvelamento mediante il quale il reale, in modo piú o meno percettibile, diviene dovunque « fondo ». « Portare su una via » si dice, nella nostra lingua, *schicken*, mandare. Quel riunente mandare che solo porta l'uomo su una via del disvelamento lo chiamiamo il *Geschick*,[3] il destino. A partire di qui si determina l'essenza di ogni storia. La storia non è né solo l'oggetto della storiografia, né il puro e semplice compiersi dell'attività umana. Quest'ultima diventa storica (*geschichtlich*) solo in quanto è l'invio di un destino (cfr. *Vom Wesen der Wahrheit*, 1930; pubblicata in prima edizione nel 1943, p. 16 s.).[4] E solo quel destino che invia nel modo di rappresentare oggettivante rende la storia accessibile come oggetto alla storiografia, cioè a una scienza, e solo cosí rende possibile l'assimilazione corrente di ciò che è « storico » (*geschichtlich*) a ciò che è storiografico (*historisch*).

In quanto è la pro-vocazione verso l'impiegare, l'im-posizione invia in un certo modo del disvelare. L'im-posizione è un invio (*Schickung*) del destino come ogni modo di disvelamento. Destino in questo senso è anche la pro-duzione, la ποίησις.

La disvelatezza di ciò che è segue sempre una certa via del disvelamento. Sempre l'uomo è governato dal destino del disvelamento (*Entbergung*). Ma non si tratta mai della fatalità di una costrizione. Infatti, l'uomo diventa libero solo nella misura in cui, appunto, appartiene (*gehört*) al-

[3] Il *Ge-schick* (*ge-* collettivo) è anzitutto la riunione dell'inviare (*schicken*), come dice qui Heidegger. Traduciamo con il corrispondente letterale italiano, « destino », intendendo che la parola richiami prevalentemente il senso di « destinazione », e non quello di « fato ». Tutta la polemica di Heidegger contro la metafisica esclude che egli possa attribuire al *Geschick* il carattere della necessità; ciò presupporrebbe una struttura articolata, data una volta per tutte, dell'essere. Il *Geschick* dell'essere ha piuttosto il carattere del « dono » (cfr. per esempio *Zur Sache des Denkens*, Tubinga 1969, pp. 8-9); il termine « dono » va inteso anche in un altro dei suoi sensi italiani, quello in cui si dice « avere un dono per... » (le lingue, per esempio); è questo uno dei sensi del tedesco *Schick* a cui Heidegger anche si richiama esplicitamente (cfr. piú oltre, p. 148); sicché il *Geschick* è anche il ben adattato, il conveniente. Cfr. inoltre, qui sopra, la nota relativa a *Geschichte* e *Historie* (*N.d.C.*).

[4] In italiano: *Dell'essenza della verità*, trad. di A. Carlini, Milano, Bocca, 1952, p. 32 ss. (*N.d.C.*).

l'ambito del destino e cosí diventa un ascoltante (*ein Hörender*), non però un servo (*ein Höriger*).

L'essenza della libertà non è *originariamente* connessa alla volontà o meno ancora soltanto alla causalità del volere umano.

La libertà custodisce ciò che è libero, nel senso di ciò che è illuminato-aperto (*Gelichtetes*),[5] cioè nel senso del disvelato. È l'accadere del disvelamento, ossia della verità, ciò con cui la libertà ha la parentela piú stretta e piú profonda. Ogni disvelare rientra in un custodire e in un celare. Nascosto e sempre in atto di nascondersi è però appunto ciò che libera, il segreto (*Geheimnis*). Ogni disvelamento viene dal libero (*das Freie*), va verso il libero e porta nel libero. La libertà del libero non risiede né nella sregolatezza dell'arbitrio, né nell'esser sottomesso soltanto a leggi. La libertà è il nascondimento illuminante-aprente (*das lichtende Verbergende*) nella cui apertura si dispiega quel velo che nasconde l'essere essenziale (*das Wesende*) di ogni verità e che fa apparire il velo in quanto nascondente. La libertà è l'ambito del destino il quale di volta in volta traccia la via (*auf ihren Weg bringt*) a un modo del disvelamento (*eine Entbergung*).

L'essenza della tecnica moderna consiste nell'im-posizione. Questa appartiene al destino del disvelamento. Queste affermazioni significano qualcosa di diverso dai discorsi spesso ripetuti secondo i quali la tecnica è il fato (*Schicksal*) della nostra epoca, dove fato significa l'inevitabilità di un processo immodificabile.

Tuttavia, quando consideriamo l'essenza della tecnica, esperiamo l'im-posizione come un destino del disvelamento. In tal modo stiamo già nell'ambito di libertà del destino, che non ci chiude affatto in una ottusa costrizione per cui dobbiamo darci alla tecnica in modo cieco, oppure — che è lo stesso — rivoltarci vanamente contro di essa e condannarla come opera del demonio. All'opposto: se ci apriamo autenticamente all'*essenza* della tecnica, ci troviamo insperatamente richiamati da un appello liberatore.

L'essenza della tecnica risiede nell'im-posizione. Il suo dominio fa parte del destino. Poiché questo mette di volta in volta l'uomo su una certa via del disvelamento, l'uomo, in questo cammino, procede continuamente sull'orlo della possibilità di perseguire e coltivare soltanto ciò che si disvela nell'impiegare, prendendo da questo tutte le sue misure. In tal modo si preclude all'uomo l'altra possibilità, quella di orientarsi piuttosto, in misura maggiore e in modo sempre piú originario, verso l'essenza del disvelato e della sua disvelatezza, esperendo la adoperata-salvaguardata (*gebrauchte*)[6] appartenenza al disvelamento come la propria essenza.

[5] Il verbo *lichten* (p.p. *gelichtet*) e il sostantivo corrispondente *Lichtung* non vanno solo intesi in riferimento diretto alla luce (*Licht*) ma anche all'aprire spazi sgombri. *Lichtung* vale in tedesco « radura »; *lichten*, « alleggerire », « scaricare », ma anche « diradare » (un bosco). Per tutte queste ragioni, ho cercato di rendere il doppio riferimento (alla luce e allo spazio sgombro) con « illuminare-aprire »; oppure rendendo, piú di rado, il termine *Lichtung* con « slargo » (*N.d.C.*).

[6] *Brauch* significa alla lettera « uso », « costumi »; *brauchen* vale « usare », « adoperare » e « aver bisogno ». Heidegger assume il termine — certo non senza riferimento

Posto fra queste possibilità, l'uomo è esposto a un pericolo da parte del destino. Il destino del disvelamento è, in quanto tale, in ognuno dei suoi modi e perciò necessariamente, *pericolo*.

In qualunque modo si dispieghi e domini il destino del disvelamento, la disvelatezza, in cui tutto ciò che è di volta in volta si mostra, nasconde il pericolo che l'uomo si sbagli a proposito del disvelato e lo interpreti erroneamente. Cosí, là dove tutto ciò che è presente si dà nella luce del nesso causa-effetto, persino Dio può perdere per la rappresentazione tutta la santità e la sublimità, la misteriosità della sua lontananza. Dio, nella luce della causalità, può decadere al livello di una *causa efficiens*. Allora, anche nell'ambito della teologia, egli diviene il Dio dei filosofi, ossia di coloro che definiscono il disvelato e il nascosto sulla base della causalità del fare, senza mai prendere in considerazione l'origine essenziale di questa causalità.

Parimenti, la disvelatezza conformemente alla quale la natura si rappresenta come una calcolabile concatenazione causale di forze; può bensí permettere constatazioni esatte, ma proprio a causa di questi successi può rimanere il pericolo che in tutta questa esattezza il vero si sottragga.

Il destino del disvelamento è in se stesso non un pericolo qualunque, ma *il* pericolo.

Se però il destino domina nel modo dell'im-posizione, questa è il pericolo supremo. Questo pericolo ci si mostra sotto due punti di vista. Quando il disvelato non si presenta all'uomo neanche piú come oggetto, ma lo concerne esclusivamente come « fondo », e l'uomo, nell'assenza di oggetti, è solo piú colui che impiega il « fondo » — allora l'uomo cammina sull'orlo

ai suoi significati usuali — per descrivere il rapporto dell'essere all'uomo, e gli attribuisce un senso peculiare. Tale senso è ben spiegato in una pagina di *Sentieri interrotti*, trad. cit., pp. 342-43: « Abitualmente diamo a *brauchen* il significato di "far uso" e di "aver bisogno" durante un uso. Ciò di cui si ha sempre bisogno nel corso di un'utilizzazione, di un uso diviene allora l'usuale, l'abituale. L'usato è cosí in uso. Non è però in questo senso comune e derivato che dobbiamo pensare *der Brauch* (...). Dobbiamo invece far leva sul significato originario: *brauchen* è *bruchen*, è il latino *frui*, il tedesco *fruchten*, *Frucht*. Traduciamo liberamente con "godere di...". Ma "godere" significa allietarsi di una cosa e averla cosí in uso. Solo in senso derivato "godere" significa "gustare", "assaporare". Il significato fondamentale di *brauchen* è colto da Agostino quando dice: *Quid enim est aliud quod dicimus frui, nisi praesto habere quod diligis?* (...). In *frui* c'è *praesto habere*; *praesto*, *praestitum* è il greco ὑποκείμενον, ciò che si trova già nel non-essere-nascosto (...). *Brauchen* significa quindi: lasciar-esser presente qualcosa di essente-presente. *Frui*, *bruchen*, *brauchen*, *Brauch* significano: rimettere qualcosa alla essenza che gli è propria e salvaguardarlo mantenendolo come cosí essente-presente ». Chiodi traduce perciò *brauchen* con « mantenere », « salvaguardare » (separati o insieme). Un altro testo a cui riferirsi è *In cammino verso il Linguaggio*, trad. ital. di A. Caracciolo, Milano, Mursia, 1973, p. 107, dove considerazioni analoghe a quelle riportate, ma con una maggiore accentuazione del senso di « adoperare », inducono il traduttore a scegliere per *Brauch* l'espressione « servizio affrancante » (dell'uomo nei confronti dell'essere). Tenendo presente sia l'uno che l'altro dei due testi citati, e le traduzioni relative, abbiamo scelto qui, per *brauchen*, i termini « adoperare » e « salvaguardare » che useremo in genere entrambi (solo talvolta, per non appesantire il testo, se ne userà uno solo). Il senso del « servizio » dell'uomo all'essere è giustamente messo in evidenza da Caracciolo, e ad esso allude il nostro « adoperare » (*N.d.C.*).

estremo del precipizio, cioè là dove egli stesso può essere preso solo piú come « fondo ». E tuttavia proprio quando è sotto questa minaccia l'uomo si veste orgogliosamente della figura di signore della terra. Cosí si viene diffondendo l'apparenza che tutto ciò che si incontra sussista solo in quanto è un prodotto dell'uomo. Questa apparenza fa maturare un'ulteriore ingannevole illusione. È l'illusione per la quale sembra che l'uomo, dovunque, non incontri piú altri che se stesso. Con piena ragione Heisenberg ha fatto notare che all'uomo di oggi il reale non può che presentarsi in questo modo (*loc. cit.*, p. 60 ss.). *In realtà, tuttavia, proprio se stesso l'uomo di oggi non incontra piú in alcun luogo; non incontra piú, cioè, la propria essenza.* L'uomo si conforma in modo cosí decisivo alla pro-vocazione che non la percepisce come un appello, non si accorge di essere lui stesso l'appellato e quindi si lascia sfuggire tutti i modi secondo i quali egli ek-siste nell'ambito di un appellare, per cui *non può mai* incontrare soltanto se stesso.

L'im-posizione, tuttavia, non mette in pericolo l'uomo solo nel suo rapporto con se stesso e con tutto ciò che è. In quanto destino, essa rimanda al disvelamento nella forma dell'impiegare. Dove quest'ultimo regna, scaccia via ogni altra possibilità del disvelare. Soprattutto, l'im-posizione nasconde quel disvelamento che, nel senso della ποίησις, fa-av-venire nell'apparire ciò che è presente. In confronto a questo, l'impiego pro-vocante (*das herausfordernde Stellen*) spinge nel rapporto inverso e opposto verso ciò che è. Là dove si dispiega e domina l'im-posizione, ogni disvelamento è improntato nel segno della direzione e della assicurazione di « fondo ». Queste, anzi, non lasciano nemmeno piú apparire quello che è il loro tratto fondamentale specifico, cioè appunto questo atto del disvelare.

Cosí, dunque, l'im-posizione pro-vocante non si limita a nascondere un modo precedente del disvelamento, cioè la pro-duzione, ma nasconde il disvelare come tale e con esso ciò in cui la disvelatezza, cioè la verità, accade.

L'im-posizione maschera il risplendere e il vigere della verità. Il destino che ci invia nel modo del *Bestellen*, dell'impiego, è cosí il pericolo estremo. Il pericolo non è la tecnica. Non c'è nulla di demoniaco nella tecnica; c'è bensí il mistero della sua essenza. L'essenza della tecnica, in quanto è un destino del disvelamento, è il pericolo. Il senso modificato della parola *Ge-stell*, im-posizione, ci risulta forse già un po' meno strano, ora che pensiamo l'im-posizione nel senso di destino e di pericolo (*Geschick und Gefahr*).

La minaccia per l'uomo non viene anzitutto dalle macchine e dagli apparati tecnici, che possono anche avere effetti mortali. La minaccia vera ha già raggiunto l'uomo nella sua essenza. Il dominio dell'im-posizione minaccia fondando la possibilità che all'uomo possa essere negato di raccogliersi ritornando in un disvelamento piú originario e di esperire cosí l'appello di una verità piú principiale.

Cosí, dunque, là dove domina l'im-posizione, vi è *pericolo* nel senso supremo.

> « *Wo aber Gefahr ist, wächst*
> *Das Rettende auch* ».
> [Ma là dove c'è il pericolo, cresce / Anche ciò che salva].

Consideriamo con attenzione le parole di Hölderlin. Che significa « salvare »? Generalmente, pensiamo che significhi solo: afferrare all'ultimo momento ciò che è minacciato dalla rovina, assicurandolo nella conservazione del suo essere precedente. Ma « salvare » dice di piú. « Salvare » significa: prendere e condurre nell'essenza, in modo da portare cosí finalmente l'essenza alla sua manifestazione (*Scheinen*) autentica. Se l'essenza della tecnica, l'im-posizione, è il pericolo estremo, e se nello stesso tempo la parola di Hölderlin dice il vero, il dominio dell'im-posizione non potrà esaurirsi nel semplice fatto di mascherare ogni illuminazione di ogni disvelamento, ogni risplendere della verità. Bisogna, invece, che proprio l'essenza della tecnica alberghi in sé la crescita di ciò che salva. Non potrebbe darsi, allora, che guardare piú a fondo in ciò che l'im-posizione è, come un destino del disvelamento, possa aiutarci a far apparire nel suo sorgere ciò che salva?

In che misura, là dove c'è il pericolo, cresce anche ciò che salva? Il luogo dove qualcosa cresce è anche quello in cui ha radici, quello da cui si sviluppa. Entrambe le cose accadono in maniera nascosta, nel silenzio e secondo un loro tempo. Secondo la parola del poeta, per l'appunto, noi non possiamo aspettarci che, là dove c'è il pericolo, sia possibile anche trovare ciò che salva a portata di mano, in modo immediato e senza alcuna preparazione. Per questo dobbiamo ora anzitutto considerare in che senso in ciò che è il pericolo estremo, nel dominio dell'im-posizione, si radica anche profondissimamente ciò che salva e vi trovi la base del suo sviluppo. Per prendere in considerazione tutto ciò occorre che, con un ultimo passo del nostro itinerario, guardiamo il pericolo con un occhio ancora piú chiaro. Di conseguenza dobbiamo porre ancora una volta il problema della tecnica. Nella sua essenza, infatti, si radica e prende sviluppo — secondo quanto si è detto — ciò che salva.

Ma come possiamo scorgere ciò che salva nell'essenza della tecnica finché non abbiamo considerato in che senso del termine « essenza » diciamo che l'im-posizione è propriamente l'essenza della tecnica?

Fin qui abbiamo inteso la parola « essenza » nel significato corrente. Nel linguaggio filosofico scolastico, « essenza » significa *ciò che* qualcosa è, in latino il *quid*. La *quidditas*, la quiddità (*die Washeit*) risponde alla domanda circa l'essenza. Ciò che, per esempio, conviene a tutte le specie di alberi, alla quercia, al faggio, alla betulla, all'abete, è la stessa « arboreità ». In questa, intesa come genere, come l'*universale*, rientrano gli alberi reali e possibili. Ora, l'essenza della tecnica, l'im-posizione, è forse il genere comune di tutto ciò che è tecnico? Se ciò fosse vero, dovremmo dire che per esempio la turbina a vapore, la stazione radiotrasmittente, il ciclotrone sono ciascuno un *Ge-stell*, un'im-posizione. Ma la parola im-posizione non sta qui a indicare uno strumento o qualche specie di apparecchio. E ancora

meno vale come concetto comune di tali tipi di « fondi ». Le macchine e le apparecchiature non sono specie e casi particolari dell'im-posizione, cosí come non lo sono l'uomo che sta al quadro dei comandi o l'ingegnere nell'ufficio costruzioni. Tutti questi appartengono bensí, ciascuno a suo modo, all'im-posizione, sia come parti costitutive del « fondo », sia come « fondo », sia come « impieganti » [il fondo], ma l'im-posizione non è mai l'essenza della tecnica nel senso di un genere. L'im-posizione è un modo destinale (*Geschickhafte*) del disvelamento, e precisamente il modo della pro-vocazione. Un modo destinale di questo tipo è anche quello del disvelamento pro-duttivo, la ποίησις. Ma questi modi non sono specie che si pongano l'una accanto all'altra e rientrino insieme nel concetto di disvelamento. Il disvelamento è quel destino che, di volta in volta, repentinamente e in modo inesplicabile per qualunque pensiero, si spartisce (*verteilt*) nel disvelamento pro-ducente e nel disvelamento pro-vocante, e si impartisce (*zuteilt*) all'uomo. Il disvelamento pro-vocante ha in quello pro-ducente la sua provenienza destinale. Ma nello stesso tempo, per destino, l'im-posizione maschera e oscura la ποίησις.

Cosí, dunque, l'im-posizione, in quanto è un destino del disvelamento, è bensí l'essenza della tecnica, ma non è mai essenza nel senso del genere e della *essentia*. Se facciamo attenzione a questo, siamo colpiti da qualcosa di sorprendente: è proprio la tecnica ad esigere da noi che pensiamo in un senso diverso ciò che si intende generalmente con il termine « essenza » (*Wesen*). Ma in quale senso?

Già quando diciamo *Hauswesen* (gli affari domestici), *Staatswesen* (le cose dello stato) non intendiamo la generalità di un genere ma il modo in cui la casa e lo stato vigono (*walten*), si amministrano, si sviluppano e periscono. È il modo in cui essi *wesen*, dispiegano il loro essere. J.P. Hebel, in una poesia che Goethe prediligeva in modo speciale, *Gespenst an der Kanderer Strasse*, usa l'antica parola « *die Weserei* ». Essa significa il palazzo del comune, in quanto là si raccoglie la vita della comunità e si muove (*im Spiel bleibt*) l'esistenza del paese, cioè, appunto, vi *west*, vi dispiega il suo essere. È dal verbo « *wesen* » che deriva il nome. « *Wesen* », inteso in senso verbale, è lo stesso che « *währen* », durare; ciò non solo nel significato, ma anche nella costituzione fonetica. Già Socrate e Platone pensano il *Wesen* (l'essenza) di qualcosa come ciò che è (*das Wesende*) nel senso di ciò che dura (*das Währende*). Tuttavia pensano ciò che dura come ciò che perdura (*Fortwährende*) (ἀεὶ ὄν). E ciò che perdura, poi, lo vedono in quello che, in qualunque cosa accada, si mantiene come il permanente. Questo permanente, poi, lo trovano nell'aspetto (εἶδος, ἰδέα), per esempio nell'idea « casa ».

In essa si mostra ogni ente che sia del genere « casa ». Le singole case reali e possibili, invece, sono modificazioni mutevoli e caduche della « idea » e appartengono perciò al regno del non-durevole.

Tuttavia, in nessun modo si potrà mai dimostrare che ciò che dura debba risiedere unicamente ed esclusivamente in ciò che Platone pensa come

ἰδέα, Aristotele come τὸ τί ἦν εἶναι, e che la metafisica pensa, secondo le interpretazioni piú diverse, come *essentia*.

Tutto ciò che è (*alles Wesende*) dura. Ma ciò che dura è solo ciò che perdura? L'essenza della tecnica dura forse nel senso del perdurare di una idea, che si libra al di sopra di tutto ciò che è tecnico, in modo da originare l'apparenza che il termine « la tecnica » designi un'astrazione mitica? Il modo in cui la tecnica dispiega il suo essere (*west*) si può capire solo riferendosi a quel perdurare nel quale l'im-posizione accade come un destino del disvelamento. Al posto di « perdurare » (*fortwähren*) Goethe usa una volta (*Le affinità elettive*, parte seconda, capitolo decimo, nella novella *Gli strani figli di due vicini*) la misteriosa parola *fortgewähren*, « continuare a concedere ». Il suo orecchio sente qui *währen*, « durare » e *gewähren*, « concedere », in una sintonia inespressa. Se però noi consideriamo in maniera piú attenta di quanto abbiamo fatto finora che cosa sia ciò che davvero, e forse unicamente, dura, potremo dire: *Solo ciò che è concesso dura. Ciò che principialmente, dall'origine, dura è quello che concede* (*das Gewährende*).

L'im-posizione, in quanto è quello che costituisce l'essere (*das Wesende*) della tecnica, è il durevole. Vige essa nel senso di ciò che concede? Già la semplice domanda sembra essere un errore evidente. L'im-posizione, infatti, secondo tutto ciò che si è detto, è un destino che riunisce nel disvelamento pro-vocante. Pro-vocare può significare tutto, tranne concedere. Cosí almeno sembra, fino a che non facciamo attenzione al fatto che anche il pro-vocare all'impiego del reale come « fondo » rimane sempre un mandare (*Schicken*), che mette l'uomo su una certa via del disvelamento. In quanto è tale destino, ciò che costituisce l'essere (*das Wesende*) della tecnica porta (*einlässt*) l'uomo verso qualcosa che egli non potrebbe inventare né tanto meno produrre da se stesso; giacché un uomo che sia solo uomo unicamente da se stesso è qualcosa che non esiste.

Ma se questo destino, l'im-posizione, è il pericolo estremo non solo per l'essenza dell'uomo ma per ogni disvelamento come tale, un tale mandare (*Schicken*) potrà ancora chiamarsi un concedere (*Gewähren*)? Certo, e pienamente, nel caso che in questo destino abbia a crescere anche ciò che salva. Ogni destino di un disvelamento accade a partire dal concedere e in quanto concedere. Solo questo infatti porta all'uomo quell'aver parte al disvelamento che l'accadere del disvelamento adopera e salvaguarda (*braucht*). In quanto cosí adoperato e salvaguardato (*Gebrauchte*) l'uomo è traspropriato (*vereignet*)[7] all'evento (*Ereignis*) della verità. Ciò che concede, quello che invia nel disvelamento in questo o quel modo, è come tale ciò che salva. Questo infatti fa sí che l'uomo guardi alla dignità suprema della sua essenza e vi ritorni. Questa dignità consiste nel custodire la disvelatezza e con essa sempre anzitutto l'esser-nascosto (*Verborgenheit*) di ogni essenza su questa terra. Proprio nell'im-posizione, che minaccia di travolgere l'uomo

[7] Per il senso di *vereignen* in connessione con la costellazione di termini che si richiamano a *eigen*, v. piú sotto, la nota relativa all'uso di *Ereignis* a p. 45 (*N.d.C.*).

nell'attività dell'impiegare (*in das Bestellen*) spacciata come l'unico modo del disvelamento e che quindi spinge l'uomo nel pericolo di rinunciare alla propria libera essenza, proprio in questo pericolo estremo si manifesta l'intima, indistruttibile appartenenza dell'uomo a ciò che concede; tutto questo, a patto che da parte nostra cominciamo a prestare attenzione all'essenza della tecnica.

Cosí — contrariamente a ogni nostra aspettativa — ciò che costituisce l'essere della tecnica alberga in sé il possibile sorgere di ciò che salva.

Per questo, ciò che importa è che noi meditiamo su questo sorgere e lo custodiamo rimemorandolo (*andenkend*). In che modo? Anzitutto, bisogna che cogliamo nella tecnica ciò che ne costituisce l'essere, invece di restare affascinati semplicemente dalle cose tecniche. Fino a che pensiamo la tecnica come strumento, restiamo anche legati alla volontà di dominarla. E in tal caso, passiamo semplicemente accanto all'essenza della tecnica.

Se però ci domandiamo come ciò che è strumentale dispiega il suo essere (*west*) in quanto specie particolare della causalità, allora potremo cogliere questo essere (*dieses Wesende*) come il destino di un disvelamento.

Se infine consideriamo che ciò che costituisce l'essere dell'essenza (*das Wesende des Wesens*) accade in ciò che concede (*sich im Gewährenden ereignet*), il quale adopera e salvaguarda l'uomo per farlo partecipare al disvelamento, vediamo che:

L'essenza della tecnica è in alto grado ambigua. Tale ambiguità richiama all'arcano (*Geheimnis*) di ogni disvelamento, cioè della verità.

Da un lato, l'im-posizione pro-voca a impegnarsi nel furioso movimento dell'impiegare, che impedisce ogni visione dell'evento del disvelare e in tal modo minaccia nel suo fondamento stesso il rapporto con l'essenza della verità.

D'altro lato, l'im-posizione accade da parte sua in quel concedere (*im Gewährenden*) il quale fa sí che l'uomo — finora senza rendersene conto, ma forse in modo piú consapevole in futuro — duri nel suo essere l'adoperato-salvaguardato (*der Gebrauchte*) per la custodia (*Wahrnis*) dell'essenza della verità (*Wahrheit*). Cosí appare l'aurora di ciò che salva.

L'inarrestabilità dell'impiegare e il ritenimento di ciò che salva si passano accanto come, nel corso degli astri, le traiettorie di due stelle. Solo che questo loro passarsi accanto è l'arcano (*das Verborgene*) della loro vicinanza.

Se guardiamo entro l'essenza ambigua della tecnica scorgiamo la costellazione, il movimento astrale dell'arcano (*des Geheimnisses*).

La domanda circa la tecnica è la domanda circa la costellazione in cui accade disvelamento e nascondimento, in cui accade ciò che costituisce l'essere della verità.

Ma a che cosa ci serve il guardare entro la costellazione della verità? Noi guardiamo entro il pericolo e scorgiamo il crescere di ciò che salva.

Con ciò non siamo ancora salvati. Ma siamo richiamati da un appello ad aspettare con speranza nella luce crescente di ciò che salva. Come è pos-

sibile? Qui e ora e in ciò che è di poco conto [8] questo può accadere, se noi custodiamo ciò che salva nella sua crescita. Questo implica che in ogni momento noi non perdiamo di vista il pericolo estremo.

Ciò che costituisce l'essere della tecnica minaccia il disvelamento, fa sovrastare la possibilità che ogni disvelamento si risolva nell'impiegare e che tutto si presenti solo nella disvelatezza del « fondo ». L'attività dell'uomo non può mai immediatamente ovviare a questo pericolo. Nessun atto dell'uomo può mai, da solo, scongiurare il pericolo. Tuttavia, la meditazione dell'uomo può considerare che tutto ciò che salva non può che avere un'essenza superiore, ma anche affine, a ciò che è messo in pericolo.

Può darsi dunque che un disvelamento concesso piú originariamente (*ein anfänglicher gewährtes Entbergen*) sia in grado di far apparire per la prima volta ciò che salva nel mezzo del pericolo che non tanto si manifesta, quanto piuttosto ancora si nasconde, nell'età della tecnica?

Una volta non solo la tecnica aveva il nome di τέχνη. Una volta si chiamava τέχνη anche quel disvelare che pro-duce la verità nello splendore di ciò che appare.

Una volta si chiamava τέχνη anche la pro-duzione del vero nel bello, τέχνη si chiamava anche la ποίησις delle arti belle.

All'inizio del destino dell'occidente, in Grecia, le arti raggiunsero la massima altezza del disvelamento loro concesso. Esse fecero risplendere la presenza degli dei, il dialogo del destino divino e del destino umano. E l'arte si chiamava solo τέχνη. Essa era un unico, molteplice disvelamento. Essa era *fromm* (valorosa, pia), πρόμος, cioè pronta e docile (*fügsam*) alla potenza e alla difesa della verità.

Le arti non avevano la loro origine nell'artisticità (*das Artistische*). Le opere d'arte non erano fruite esteticamente. L'arte non era un settore della produzione culturale.

Che cos'era l'arte? Cos'era, forse per brevi, ma sommi, momenti della storia? Perché portava il semplice nome di τέχνη? Perché era un disvelamento pro-ducente (*her- und vor-bringendes*) e perciò faceva parte della ποίησις. Questo nome fu da ultimo attribuito come specifico a quel disvelamento che governa ogni arte del bello, cioè la poesia (*die Poesie*), il poetico (*das Dichterische*).

Lo stesso poeta di cui abbiamo ascoltato le parole:

> « *Wo aber Gefahr ist, wächst*
> *Das Rettende auch* ».

ci dice:

> « *...dichterisch wohnet der Mensch auf dieser Erde* »

[« ... poeticamente abita l'uomo su questa terra »].

La poesia (*das Dichterische*) porta il vero nello splendore di ciò che

[8] Per il significato e la portata del termine *gering* v. piú sotto, nota a p. 120 (*N.d.C.*).

Platone, nel *Fedro*, chiamava τὸ ἐκφανέστατον, ciò che risplende nel modo piú puro. La poesia penetra (*durchwest*) ogni arte, ogni disvelamento di ciò che è nella forma del bello (*ins Schöne*).

Dovrebbero le arti belle essere chiamate al disvelamento poetico? Dovrebbe il disvelamento re-clamarle in una piú originaria principialità (*anfänglicher*), in modo che cosí esse, per la loro parte, veglino specificamente alla crescita di ciò che salva, e risveglino e fondino nuovamente lo sguardo e la confidenza in ciò che concede?

Se all'arte sia concessa, in mezzo all'estremo pericolo, questa suprema possibilità della sua essenza, è cosa che nessuno può sapere. Ma possiamo almeno meravigliarci. Di che cosa? Della possibilità opposta, quella per cui dovunque si installa la frenesia della tecnica, fino a che un giorno, attraversando tutto ciò che è tecnico, l'essenza della tecnica dispieghi il suo essere nell'evento della verità.

Poiché l'essenza della tecnica non è nulla di tecnico, bisogna che la meditazione essenziale sulla tecnica e il confronto decisivo con essa avvengano in un ambito che da un lato è affine all'essenza della tecnica e, dall'altro, ne è tuttavia fondamentalmente distinto.

Tale ambito è l'arte. S'intende solo quando la meditazione dell'artista, dal canto suo, non si chiude davanti alla costellazione della verità riguardo alla quale noi poniamo la nostra *domanda*.

Cosí domandando, noi attestiamo lo stato di difficoltà per cui, con tutta la nostra tecnica, non sappiamo ancora cogliere ciò che costituisce l'essere della tecnica, e con tutta la nostra estetica non custodiamo piú ciò che costituisce l'essere dell'arte. Tuttavia, quanto piú interrogativamente consideriamo l'essenza della tecnica, tanto piú misteriosa diventa l'essenza dell'arte.

Quanto piú ci avviciniamo al pericolo, tanto piú chiaramente cominciano a illuminarsi le vie verso ciò che salva, e tanto piú noi domandiamo. Perché il domandare è la pietà (*Frömmigkeit*) del pensiero.

SCIENZA E MEDITAZIONE

Conformemente a un modo di pensare corrente, noi indichiamo con il nome di « cultura » l'ambito in cui si dispiega l'attività spirituale e creativa dell'uomo. A questo ambito appartiene anche la scienza, nella sua pratica e nella sua organizzazione. La scienza viene cosí annoverata tra quei valori che l'uomo ha in pregio e ai quali, per ragioni diverse, rivolge il suo interesse.

Finché tuttavia intendiamo la scienza solo in questo significato di « cultura », non riusciremo mai a misurare tutta la portata della sua essenza (*Wesen*). Lo stesso vale dell'arte. Ancora oggi si usa spesso porle l'una accanto all'altra: arte e scienza. Anche l'arte può venir rappresentata come un aspetto dell'attività culturale. Ma in tal caso, non si coglie nulla della sua essenza. Guardata dal punto di vista della sua essenza, l'arte è una consacrazione e un tesoro, in cui il reale ogni volta rinnova all'uomo il dono del proprio splendore fino ad allora nascosto, perché egli, in tale luce, possa vedere in modo piú puro e udire in modo piú distinto ciò che si rivolge e parla alla sua essenza.

Come l'arte, anche la scienza non è affatto semplicemente una attività culturale dell'uomo. La scienza è un modo, e un modo decisivo, in cui si presenta a noi tutto ciò che è.

Per questo dobbiamo dire che la realtà, entro la quale l'uomo odierno si muove e si sforza di mantenersi, è codeterminata in misura crescente nei suoi tratti fondamentali da ciò che si usa chiamare la scienza occidentale o la scienza europea.

Se riflettiamo su questo processo, vediamo che la scienza, nel mondo occidentale e nelle varie epoche della storia di questo, ha sviluppato una potenza mai prima conosciuta sulla terra ed è sul punto di estendere conclusivamente questa potenza su tutto il globo terrestre.

Si può dire che la scienza sia solo un prodotto dell'uomo sviluppatosi fino a questo livello di dominio, cosí che ci si potrebbe aspettare che un giorno, con un atto di volontà dell'uomo, mediante decisioni di apposite commissioni, sia anche possibile rovesciare questo suo dominio? Oppure qui domina un destino di piú ampia portata? Forse nella scienza c'è qualcos'altro che domina, oltre al puro voler-sapere dell'uomo? In effetti è proprio cosí. C'è qualcos'altro che qui domina. Ma questo altro ci si nasconde, fino a che rimaniamo attaccati alle rappresentazioni correnti della scienza.

Questo altro è uno stato di cose che penetra e governa tutte le scienze, e che tuttavia resta loro nascosto. Perché questo stato di cose ci diventi visibile, bisogna tuttavia che sia sufficientemente chiaro che cosa la scienza è. Come possiamo venire in chiaro di questo? La via piú sicura sembra essere quella di descrivere l'attività scientifica come essa è oggi. Una tale rappresentazione potrebbe mostrare come le scienze, già da un pezzo, si sono incorporate, in modo sempre piú decisivo e insieme meno appariscente, in tutte le forme di organizzazione della vita moderna: industria, economia, insegnamento, politica, tecniche belliche, pubblicistica di ogni genere. Riconoscere questa incorporazione è importante. Ma per potercela rappresentare, dobbiamo aver prima capito in che cosa consiste l'essenza della scienza. Questa si può esprimere in una frase concisa, e cioè: *La scienza è la teoria del reale.*

Questa enunciazione non pretende di fornire una definizione bell'e fatta, né una formula di facile impiego. Essa non contiene che problemi. Questi sorgono solo quando l'enunciazione viene spiegata. In via preliminare occorre rilevare che il termine « scienza », nella frase « la scienza è la teoria del reale », indica sempre e soltanto la scienza dell'epoca moderna. La frase « la scienza è la teoria del reale » non vale né per la scienza del Medio Evo, né per quella dell'antichità. La *dottrina* dei medievali resta essenzialmente distinta da una teoria del reale, e altrettanto nettamente si distingue, a sua volta, dall'antica ἐπιστήμη. E tuttavia, l'essenza della scienza moderna — che, in quanto europea, è intanto diventata un fenomeno planetario — resta fondata sul pensiero dei greci, che a partire da Platone si chiama filosofia.

Questo riferimento non intende affatto disconoscere il carattere profondamente rivoluzionario del tipo moderno di sapere; proprio all'opposto, la caratteristica del sapere moderno consiste nella decisiva messa in luce di un tratto che resta ancora nascosto nel modo greco di esperire il sapere, messa in luce della quale questo ha bisogno appunto per divenire un sapere diverso.

Chi oggi si assume — con il domandare, il riflettere, e in tal modo già recando un contributo attivo — il rischio di seguire il movimento profondo dello sconvolgimento del mondo che viviamo di ora in ora, non deve solo tener conto del fatto che il nostro mondo odierno è completamente dominato dalla volontà di sapere della scienza moderna, ma deve anche e prima di ogni altra cosa considerare che ogni meditazione su ciò che è oggi può sorgere e svilupparsi solo se, mediante un dialogo con i pensatori greci e il loro linguaggio, affonda le radici nel fondamento della nostra esistenza storica. Questo dialogo aspetta ancora di essere iniziato. Esso è a malapena in via di preparazione, e rimane a sua volta la condizione per l'indispensabile dialogo con il mondo dell'oriente asiatico.

Tuttavia, iniziare un dialogo con i pensatori greci, il che vuol dire anche con i poeti, non significa affatto voler produrre una moderna rinascita dell'antichità. E neanche ha da fare con una curiosità storiografica

per ciò che è bensí passato, ma che potrebbe ancora servire a illuminarci alcuni tratti del mondo moderno nella loro origine storica.

Ciò che è stato pensato e poetato agli albori dell'antichità greca è oggi ancora presente (*gegenwärtig*), cosí presente che la sua essenza rimasta chiusa ad esso stesso ci sta davanti e ci viene incontro da ogni parte, soprattutto e proprio là dove noi meno ce lo aspettiamo, cioè appunto nel dominio dispiegato della tecnica moderna, che è completamente estranea all'antichità, ma che tuttavia ha la propria origine essenziale proprio in quest'ultima.

Per esperimentare questo presente della storia, dobbiamo liberarci dalla rappresentazione storiografica (*historische Vorstellung*) che ancora domina il nostro modo di vedere la storia. La storiografia concepisce la storia come un oggetto in cui si verifica un accadere, che nello stesso tempo, nella sua mutabilità, trascorre e passa.

Nella frase « la scienza è la teoria del reale », ciò che è stato in origine (*früh*) pensato e ci è stato trasmesso come destino (*geschicktes*) rimane presente.

Spieghiamo ora la frase guardandola da due punti di vista. Domandiamo anzitutto: che cosa significa « il reale »? e in secondo luogo: che cosa significa « la teoria »?

La spiegazione metterà in luce, nello stesso tempo, come i due termini, il reale e la teoria, nella loro essenza si vengono reciprocamente incontro.

Per chiarire che cosa significhi il termine « il reale » nella frase « la scienza è la teoria del reale », atteniamoci alla parola. Il reale (*das Wirkliche*) riempie l'ambito dell'operante (*das Wirkende*), di ciò che opera. Che significa « operare »? La risposta a questa domanda deve attenersi all'etimologia. Tuttavia, resta decisivo il modo in cui questo accade. Il semplice fatto di stabilire il senso antico, e spesso non piú significativo, delle parole, la ripresa di questo senso allo scopo di applicarlo in un nuovo contesto linguistico, non conduce a nulla se non al puro arbitrio. Ciò che si tratta di fare è invece, riferendosi al significato primitivo della parola e al suo mutamento, scorgere il campo dei contenuti verso il quale la parola ci richiama. Si tratta di prendere in considerazione questo ambito essenziale come quello entro il quale ciò che è designato dalla parola si muove. Solo cosí la parola parla, e parla nel contesto dei significati attraverso i quali la cosa (*Sache*) che essa designa si è dispiegata lungo la storia del pensare e del poetare.

« Operare » significa « fare ». E che cosa significa « fare »? La parola « fare », *tun*, si collega all'indogermanico *dhē*; da questa radice viene anche il greco θέσις: mettere, porre, posizione. Ma questo fare non è solo inteso come attività dell'uomo, soprattutto non nel senso dell'azione e dell'agire. Anche il crescere e la potenza della natura (φύσις) è un fare, e proprio nel senso della θέσις. Solo piú tardi i termini φύσις e θέσις giungono a contrapporsi, una contrapposizione che però, a sua volta, è possibile solo perché un identico determina entrambi. Φύσις è θέσις: pro-porre da sé

una cosa, pro-durla, apportarla e condurla, nella presenza. Ciò che in questo senso « fa » è l'operante, è il pre-sente (*das An-wesende*) nella sua presenza. Il termine « operare » inteso cosí, cioè come produrre e apportare, indica perciò un modo in cui la presenza si dispiega come presente. Operare è pro-durre e apportare, sia che qualcosa da se stesso si produca nella presenza, sia che l'uomo effettui la pro-duzione e l'apporto di qualcosa. Nel linguaggio medievale, la parola tedesca « *wirken* » (operare) significa ancora la produzione di case, utensili, opere figurative; piú tardi il significato di « *wirken* » si restringe a indicare la produzione nel senso di cucire, ricamare, tessere.

Il reale (*Wirkliche*) è l'operante, l'operato: ciò che pro-duce ed è pro-dotto nella presenza. « Realtà » significa quindi, pensata in modo sufficientemente ampio: lo star-dinnanzi (*Vorliegen*) pro-dotto nella presenza, la presenza in se stessa compiuta di ciò che si produce. « *Wirken* », operare, si collega alla radice indogermanica *uerg*, da cui viene la parola tedesca « *Werk* » (opera) e il greco ἔργον. Ma non si potrà mai sottolineare abbastanza che il tratto fondamentale dell'operare e dell'opera non risiede nell'*efficere* e nell'*effectus*, ma invece nel fatto che qualcosa viene a posare ed ergersi (*zu stehen und liegen*) nel non nascondimento. Anche quando i greci — e precisamente Aristotele — parlano di ciò che i latini chiamano *causa efficiens*, essi non intendono mai la produzione di un effetto (*Effekt*). Ciò che si compie nell'ἔργον è ciò che si pro-duce nella pienezza della presenza; ἔργον è ciò che, nel senso autentico e piú alto, è pre-sente (*an-west*). Per questo, e per questo soltanto, Aristotele chiama la presenza di ciò che è autenticamente presente ἐνέργεια o anche ἐντελέχεια: il mantenersi-nella-compiutezza (*scil.*: della presenza). Queste parole usate per la prima volta da Aristotele per indicare la presenza autentica di ciò che è presente dicono qualcosa di abissalmente diverso da quello che sarà indicato nel successivo significato moderno di ἐνέργεια intesa come « energia » e di ἐντελέχεια come « entelechia », disposizione ad operare e capacità di operare.

La parola-chiave aristotelica per indicare l'esser-presente, ἐνέργεια, risulta tradotta correttamente quanto al suo vero contenuto nel nostro termine « realtà » (*Wirklichkeit*) solo se a nostra volta noi intendiamo il verbo « operare » (*wirken*) in modo greco, nel senso di *ad*-durre nel non-nascosto, *pro*-durre nella presenza (*Anwesen*). « *Wesen* » (dispiegarsi nell'essere) è lo stesso che « *währen* » [durare], rimanere. Noi pensiamo la presenza come il durare di ciò che, pervenuto nella disvelatezza (*Unverborgenheit*), vi rimane. A partire dal periodo successivo ad Aristotele questo significato di ἐνέργεια come durare-nell'opera (*im-Werk-Währen*) viene tuttavia obliterato a favore di altri. I romani traducono, cioè pensano, ἔργον in base all'*operatio* intesa come *actio*, e al posto di ἐνέργεια dicono *actus*, che è una parola completamente diversa con un tutt'altro campo di significati. Ciò che è ad- e pro-dotto appare ora come ciò che risulta da una *operatio*. Il risultato è ciò che consegue da un'azione e dopo essa: la con-seguenza (*Er-folg*). Il reale è ora il conseguente (*das Erfolgte* [lett.: il conseguito, anche nel senso di riuscito]). La conseguenza è apportata (*erbracht*) da

qualcosa che la precede, la sua *causa* (*Ursache*). Il reale appare ora nella luce della causalità della *causa efficiens*. Dio stesso viene rappresentato — non nella fede, ma nella teologia — come *causa prima*. Come conclusione, al seguito della relazione causa-effetto si impone in primo piano la successione, e con essa lo scorrere del tempo. Kant riconosce la causalità come una regola della successione temporale. Nei lavori piú recenti di Heisenberg il problema della causalità è un puro problema matematico di misurazione del tempo. Solo che a questo mutamento della realtà del reale si lega anche un'altra cosa, non meno essenziale. L'operato nel senso della conseguenza di un'operazione si mostra come cosa che si è manifestata in un fare, cioè ora in un realizzare e lavorare. Ciò che nel fatto (*in der Tat*) consegue a un tale fare è il « fattuale » (*das Tatsächliche*). Il termine « fattuale », « di fatto », ha oggi il senso dell'assicurare, e equivale a « certo », « sicuro ». Invece di dire: « è certamente cosí » noi usiamo dire che « di fatto è cosí », « è realmente cosí ». Ora, però, che la parola « reale », a partire dall'inizio dell'epoca moderna, cioè dal XVII secolo, equivalga a « certo », non è un caso, né un innocuo capriccio che riguardi il mutamento di significato di semplici vocaboli.

Il « reale » nel senso di ciò che « sta di fatto » costituisce ora l'opposto di ciò che non resiste ad un accertamento, e che si presenta come pura apparenza o come semplice opinione. Solo che anche in questo significato, per molti aspetti mutato, il reale conserva ancora il tratto primitivo — che ora però emerge meno o in modo diverso — della cosa presente che da se stessa si evidenzia.

Ma ora esso si presenta nel fenomeno della conseguenza. La conseguenza ha fatto sí che la cosa presente, in virtú del suo conseguire, sia pervenuta a una posizione (*Stand*) assicurata e in tale posizione ci venga incontro (*begegnet*). Il reale si mostra ora come il *Gegen-Stand*, l'og-getto.

La parola *Gegenstand* nasce solo nel XVIII secolo, come traduzione tedesca del latino *obiectum*. Ci sono ragioni profonde che spiegano perché le parole *Gegenstand* e *Gegenständlichkeit* hanno un peso particolare per Goethe. Ma né il pensiero medievale né quello greco pensano la presenza come oggetto. Il tipo di presenza *di questa* cosa presente, che nell'epoca moderna appare come oggetto, noi lo chiameremo ora *oggettità* (*Gegenständigkeit*).

Essa è anzitutto un carattere della cosa stessa presente. Tuttavia, il modo in cui l'oggettità della presenza viene portata in primo piano e la cosa presente diventa oggetto per un rap-presentare (*Vor-stellen*), lo possiamo scoprire solo se poniamo il problema di che cosa sia il reale in relazione alla teoria e in certo modo anche a causa di questa. In altri termini, noi ci domandiamo ora: nella frase « la scienza è la teoria del reale », che cosa significa la parola « teoria »? Il termine teoria viene dal verbo greco ϑεωρεῖν. Il sostantivo che gli corrisponde è ϑεωρία. Queste parole posseggono un elevato e misterioso significato. Il verbo ϑεωρεῖν deriva da due radici: ϑέα e ὁράω. Θέα (cfr. « teatro ») è l'aspetto, l'apparire in cui qualcosa si mostra, la veduta nella quale si offre. Platone chiama questo

apparire, in cui una cosa presente mostra ciò che essa è, εἶδος. Aver visto, εἰδέναι, questo apparire è sapere. La seconda radice che compare nel verbo ϑεωρεῖν, ὁράω, significa: guardare qualcosa, osservare, considerare. Da qui risulta che ϑεωρεῖν è ϑέαν ὁράω: guardare l'aspetto sotto cui la cosa presente (*das Anwesende*) appare, e in virtú di questa vista sostare, vedendo, presso di essa.

Il modo di vita (βίος) che si definisce in base al ϑεωρεῖν e ad esso si dedica, i greci lo chiamano βίος ϑεωρητικός, il modo di vivere di colui che contempla, che guarda in direzione del puro apparire delle cose presenti. Distinto da questo è il βίος πρακτικός, il modo di vita che si dedica all'agire e al produrre. In questa distinzione dobbiamo tuttavia tenere costantemente presente una cosa: per i greci, il βίος ϑεωρητικός, la vita contemplativa, specialmente nella sua forma piú pura, è il supremo agire.

La ϑεωρία, di per se stessa e non in virtú di una utilità che le si aggiunge dall'esterno, è la forma perfetta dell'esistenza umana. La ϑεωρία è infatti la pura relazione agli aspetti di ciò che è presente, che nel loro risplendere (*Scheinen*) toccano l'uomo in quanto fanno risplendere (*be-scheinen*) la presenza (*Gegenwart*) degli dei. Non possiamo qui sviluppare l'ulteriore caratterizzazione del ϑεωρεῖν come quello che rende accessibili alla percezione e all'esposizione le ἀρχαί e le αἰτίαι di ciò che è presente, giacché questo richiederebbe una riflessione su ciò che l'esperienza dei greci intendeva per quello che noi da molto tempo pensiamo come *principium* e *causa* (cfr. Aristotele, *Eth. Nic.* VI, 2, 1139a sg.).

Al rango supremo che la ϑεωρία occupava nel βίος greco è legato anche il fatto che i greci — i quali pensavano in una maniera peculiare a partire dalla loro lingua, cioè esperivano la propria esistenza sulla base di essa — potevano udire risuonare anche qualcos'altro nella parola ϑεωρία. Le due radici di cui è composta la parola, ϑεα e οραω, possono suonare, con un'altra accentuazione: ϑεά e ὤρα. Θεά è la dea. Come tale appare a Parmenide, il pensatore delle origini, la 'Αλήϑεια, la disvelatezza (*Unverborgenheit*), da cui e in cui la cosa presente si dispiega come presente (*anwest*). Noi traduciamo 'αλήϑεια con il latino *veritas* e con il tedesco *Wahrheit* (verità).

La parola greca ὤρα significa il riguardo che usiamo, l'onore e l'attenzione che tributiamo. Se pensiamo ora la parola ϑεωρία in base a questi due ultimi significati dei suoi componenti, ϑεωρία viene ad essere l'attenzione rispettosa che si porta alla disvelatezza di ciò che è presente. La teoria, nel senso antico, cioè primitivo ma niente affatto invecchiato, è *il guardare, custodendola, la verità* (*das hütende Schauen der Wahrheit*). L'antico altotedesco *wara*, (da cui *wahr*, vero; *wahren*, custodire; *Wahrheit*, verità) risale alla stessa radice del greco ὁράω, ὤρα: Ϝορα...

L'essenza multivoca, e sotto ogni rispetto elevata, della teoria pensata nello spirito greco rimane nascosta dal nostro moderno parlare di una teoria della relatività nella fisica, di una teoria della discendenza in biologia, di una teoria dei cicli nella storiografia, di una teoria del diritto naturale nella scienza giuridica. Nonostante ciò, anche nella « teoria » come la concepiamo noi moderni rimane sempre l'ombra della ϑεωρία primitiva. È

di questa che la « teoria » moderna vive, e ciò non solo nel senso, superficialmente verificabile, di una dipendenza storica. Ciò che qui accade diventa piú chiaro se ora domandiamo: che cos'è, a differenza dell'antica θεωρία, la « teoria » di cui parla la frase « la scienza moderna è la teoria del reale »?

Possiamo rispondere con la necessaria brevità a questa domanda se scegliamo una via apparentemente esteriore. Portiamo la nostra attenzione sul modo in cui le parole (*Worte*) greche θεωρεῖν e θεωρία vengono tradotte in latino e in tedesco. Diciamo con intenzione « le parole » (*die Worte*) e non « i vocaboli » (*die Wörter*), per alludere al fatto che nel modo di dispiegarsi e di imporsi del linguaggio si decide ogni volta un destino.

I romani traducono θεωρεῖν con *contemplari*, e θεωρία con *contemplatio*. Questa traduzione, che viene dallo spirito romano della lingua, e cioè dell'esistenza, fa sparire d'un colpo l'essenziale di ciò che le parole (*die Worte*) greche dicono. *Contemplari* significa infatti: separare qualcosa collocandolo in una sezione e racchiuderlo in essa. *Templum* è il greco τέμενος, che si ricollega a una esperienza tutta diversa dal θεωρεῖν. Τέμνειν significa tagliare, separare. Ciò che non è sezionabile è l'ἄτμητον, ἄ-τομον, l'atomo.

Il latino *templum* significa originariamente la sezione del cielo e della terra che viene separata e delimitata, il punto cardinale, la regione del cielo definita dal corso del sole. All'interno di questa gli aúspici fanno le loro osservazioni, per stabilire quale sarà il futuro fondandosi sul volo degli uccelli, sul loro modo di gridare e di mangiare (cfr. Ernout-Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, 1951[3], p. 1202: *contemplari dictum est a templo, i.e. loco qui ab omne* parte aspici, *vel ex quo omnis* pars videri *potest, quem antiqui templum nominabant*).

Nella θεωρεία divenuta *contemplatio* si annuncia l'elemento, già preparato nel pensiero greco, del guardare che seziona e separa. Il carattere del procedere suddiviso, attivamente operante su ciò che si offre allo sguardo, si fa valere nella conoscenza. Ma anche ora la *vita contemplativa* rimane distinta dalla *vita activa*.

Nel linguaggio della religiosità e della teologia cristiano-medievale questa distinzione acquista un senso ancora diverso. Essa serve a contrapporre la *vita contemplativa* del chiostro alla *vita activa* del mondo.

La traduzione tedesca di *contemplatio* è « Betrachtung » (contemplazione). Il θεωρεῖν greco, il guardare l'apparire di ciò che è presente, appare ora come « contemplare ». La teoria è la contemplazione del reale. Ma che cosa significa « contemplazione »? Si parla di una contemplazione nel senso della meditazione religiosa, dell'approfondire la vita interiore. Questo tipo di « contemplazione » rientra nell'ambito della *vita contemplativa* ora menzionata. Si usa anche parlare della « contemplazione » di un quadro, nella vista del quale ci dimentichiamo di noi stessi. In tale accezione, la parola « contemplazione » rimane vicina a « visione » e sembra significare ancora la stessa cosa del primitivo θεωρία dei greci. Soltanto che « la teoria », nella cui forma si manifesta la scienza moderna, è qualcosa di essenzialmente diverso dalla « θεωρία » greca. Se dunque noi traduciamo « teoria » con « contemplazione », attribuiamo alla parola « contemplazio-

ne » un altro significato, non inventato arbitrariamente, ma il significato che le appartiene originariamente. Se prendiamo sul serio ciò che è indicato dalla parola tedesca « *Betrachtung* », riconosceremo ciò che vi è nuovo nell'essenza della scienza moderna come teoria del reale.

Che significa « *Betrachtung* »? « *Trachten* » equivale al latino *tractare*, trattare, elaborare. « *Nach etwas trachten* » [*trachten* verso qualcosa] significa: operare per raggiungere qualcosa, perseguirlo, tendergli insidie per poterselo assicurare. In tal senso, la teoria come contemplazione sarebbe l'insidiante-assicurante operare nel reale. Questa caratterizzazione della scienza potrebbe però contrastare manifestamente con la sua essenza. In quanto teoria, la scienza è pur sempre, appunto, qualcosa di « teoretico ». Essa prescinde da un attivo intervento sul reale. Essa fa consistere tutto nel cogliere il reale in modo puro. Non interviene sul reale per modificarlo. La scienza pura, si proclama, è « indipendente da scopi ».

E tuttavia, è vero che la scienza moderna come teoria nel senso del contemplare è un operare straordinariamente attivo sul reale. Proprio con questo operare essa corrisponde a un tratto fondamentale del reale stesso. Il reale è la cosa presente che si pro-spetta (*das sich heraustellende Anwesende*). Nell'epoca moderna, questo fatto si realizza specificamente nel senso che la cosa presente prende posizione collocandosi nell'oggettità (*sein Anwesen in der Gegenständigkeit zum Stehen bringt*). A questo regnare della presenza nell'oggettità risponde la scienza in quanto a sua volta, come teoria, provoca il reale nella sua oggettità. La scienza « ferma » (*stellt*) il reale (*das Wirkliche*). Essa lo ferma e lo interpella in modo che il reale di volta in volta si presenti come effettuato (*Gewirk*), cioè nella concatenazione constatabile di cause date. Il reale diventa cosí perseguibile e calcolabile. Il reale viene assicurato nella sua oggettità. Su questa base, si determinano campi di oggetti, che la contemplazione scientifica può perseguire secondo i suoi modi propri. Il rappresentare catturante (*das nachstellende Vorstellen*), che si assicura tutto il reale nella sua perseguibile oggettità, è il tratto fondamentale del modo di rappresentazione mediante cui la scienza moderna corrisponde al reale. Ma il lavoro decisivo che un tal modo di rappresentazione compie in ogni scienza è quell'operare sul reale che, per primo e in modo proprio, trae in generale in risalto il reale in una oggettità in virtú della quale ogni reale viene trasformato preliminarmente in una molteplicità di oggetti accessibili all'attività catturante-assicurante.

Questo fatto per cui ciò che è presente, ad esempio la natura, l'uomo, la storia, il linguaggio, si pone in risalto come reale nella sua oggettità, e per cui contemporaneamente la scienza diventa teoria che persegue e si assicura il reale in tale oggettità, sarebbe apparso altrettanto strano all'uomo del medioevo quanto avrebbe dovuto apparire sconcertante per il pensiero greco.

La scienza moderna, quindi, intesa come teoria del reale, non è affatto qualcosa di pacifico e ovvio. Essa non è né un puro prodotto dell'uomo, né qualcosa che sia imposto dal reale. Invece, l'essenza della scienza è imposta dalla presenza di ciò che è presente nel momento in cui la presenza

si pro-spetta nell'oggettità del reale. Questo momento, come tutti quelli della sua specie, rimane misterioso. Non soltanto i pensieri piú grandi vengono a noi con passi di colomba, ma anche, anzitutto e soprattutto, ogni cambiamento che tocca la presenza di tutto ciò che è presente.

La teoria si assicura di volta in volta un certo ambito del reale come suo campo di oggetti. Il carattere di « campo » dell'oggettità si mostra nel fatto che esso delimita anticipatamente l'ambito dei possibili problemi. Ogni fenomeno nuovo che emerge in un certo settore della scienza viene elaborato solo fino a che si lascia inquadrare nel contesto oggettivo che fa da base alla teoria. Il contesto stesso subisce talvolta, in questo processo, qualche modificazione. Ma l'oggettità come tale, nei suoi tratti fondamentali, resta immutata. La ragione determinante, rappresentata anticipatamente, di un comportamento e di un procedimento è, pensata in senso rigoroso, l'essenza di ciò che si chiama « scopo ». Se c'è qualcosa che resta in sé determinato da uno scopo, è la pura teoria. Essa è determinata dall'oggettità di ciò che è presente. Se si rinunciasse a questa, sarebbe negata l'essenza della scienza. È questo ad esempio il senso dell'affermazione secondo cui la moderna fisica atomica non ha affatto respinto la fisica classica di Galileo e di Newton, ma ne ha solo limitato il campo di validità. Solo che questa limitazione è nello stesso tempo la conferma di quella oggettità che è decisiva per la teoria della natura, e in base alla quale la natura si presenta alla nostra rappresentazione come un sistema di movimento spazio-temporale in qualche modo precalcolabile.

In quanto la scienza moderna è teoria nel senso ora descritto, in ogni suo considerare (*Be-trachten*) il modo del suo perseguire (*Trachten*), cioè il modo del procedimento catturante-assicurante, ossia il metodo, ha la preminenza decisiva. Una affermazione molto spesso citata di Max Planck suona: « È reale ciò che si può misurare ». Il che vuol dire: quel che decide su che cosa possa valere come conoscenza assicurata per la scienza, in questo caso per la fisica, è la misurabilità posta nella oggettità della natura, e cioè, di conseguenza, le possibilità dei processi di misurazione. L'affermazione di Max Planck, però, è vera solo perché esprime qualcosa che appartiene all'essenza della scienza moderna, e non solo della moderna scienza della natura. Il catturante-assicurante procedere di ogni teoria del reale è un calcolare. Non dobbiamo evidentemente intendere questo termine nel senso ristretto dell'operare con numeri. Calcolare, nel senso ampio ed essenziale, significa: tener conto di una cosa, cioè prenderla in considerazione; contare su una cosa, cioè aspettarsela. In questo modo ogni oggettivazione del reale è un calcolare, sia che insegua, attraverso la spiegazione causale, le conseguenze di determinate cause, sia che attraverso la morfologia essa si faccia un'idea delle cose, sia che si assicuri un certo contesto di connessioni ordinate nei suoi fondamenti. Anche la matematica non è un calcolare nel senso dell'operare con numeri in vista di stabilire risultati quantitativi, ma anzi, all'opposto, è il calcolare che si aspetta dovunque una armonizzazione di relazioni d'ordine attraverso equazioni, e che

perciò « conta » fin da principio su una equazione fondamentale per ogni ordine soltanto possibile.

In quanto la scienza moderna come teoria del reale poggia sul primato del metodo, nel suo sforzo di assicurarsi i diversi campi di oggetti essa deve necessariamente delimitarli l'uno rispetto all'altro, e distinguere ciò che cosí è stato delimitato in compartimenti, cioè settorializzarlo. La teoria del reale è necessariamente scienza settoriale.

L'indagine su un certo campo di oggetti, nel suo lavoro, deve necessariamente conformarsi allo specifico modo di essere degli oggetti che vi appartengono. Un tale conformarsi alla specificità fa sí che il procedere della scienza settorializzata diventi ricerca specialistica. La specializzazione, perciò, non è per nulla una sorta di accecamento dovuto a una degenerazione o una semplice manifestazione di decadenza della scienza moderna. E non è neppure semplicemente un male inevitabile. Essa è invece una conseguenza necessaria, la conseguenza positiva dell'essenza della scienza moderna.

La delimitazione dei campi di oggetti, la suddivisione di questi in zone specializzate non distacca le scienze l'una dall'altra, ma anzi fonda la possibilità di rapporti di frontiera tra di esse, in virtú dei quali si definiscono delle zone di confine. Da queste si irradia una peculiare forza propulsiva, che apre nuove zone di problemi, spesso decisive. È un fatto ben noto. Il suo fondamento rimane enigmatico, come è enigmatica l'intera essenza della scienza moderna.

È vero che noi abbiamo ora caratterizzato questa essenza mediante la spiegazione che abbiamo data dei due termini principali della frase « la scienza è la teoria del reale ». Questo era la preparazione al secondo passo, nel quale domandiamo: quale inapparente stato di cose si cela nell'essenza della scienza?

Possiamo osservare questo stato di cose se, prendendo ad esempio alcune scienze, facciamo attenzione a che cosa accade, nei singoli casi, dell'oggettità dei campi oggettuali delle scienze. La fisica, entro la quale, parlando in termini elementari, includiamo qui la macrofisica e la fisica atomica, l'astrofisica e la chimica, considera la natura (φύσις) nella misura in cui questa si pro-spetta come *inanimata*. In questa oggettità la natura si mostra come il contesto dei movimenti di corpi materiali. Il tratto fondamentale del corporeo è l'impenetrabilità, che a sua volta rappresenta una sorta di contesto dei movimenti degli oggetti elementari. Questi oggetti elementari e i loro rapporti vengono rappresentati nella fisica classica come meccanica di punti geometrici, nella fisica odierna attraverso termini come « nucleo » e « campo ». Di conseguenza, per la fisica classica ogni stato di movimento dei corpi che riempiono lo spazio è ogni volta definibile ugualmente in base al luogo e alla grandezza del movimento, il che vuol dire che può essere precalcolata in modo inequivocabile. Nella fisica atomica, invece, uno stato di movimento si può fondamentalmente determinare solo o rispetto al luogo o rispetto alla grandezza del movimento. Quindi la fisica classica ritiene che la natura si possa precalcolare in modo univoco e

completo, mentre la fisica atomica permette soltanto di assicurarsi connessioni oggettive in modo statistico.

L'oggettità della natura materiale mostra nella moderna fisica atomica *tratti fondamentali completamente diversi* che nella fisica classica Quest'ultima, la fisica classica, può certamente essere incorporata in quella nella fisica atomica, ma non viceversa. La fisica nucleare non si lascia piú ricondurre e includere entro la fisica classica. E tuttavia *anche* la moderna fisica nucleare e del campo resta pur sempre una fisica, cioè scienza, cioè teoria che persegue gli oggetti del reale nella loro oggettità, per assicurarseli nell'unità dell'oggettità. Anche per la fisica moderna il problema resta quello di assicurarsi quegli oggetti elementari, dei quali consistono tutti gli altri oggetti dell'intero campo. Anche il modo di rappresentazione della fisica contemporanea rimane diretto allo scopo di « riuscire a scrivere un'unica equazione fondamentale dalla quale si possano derivare le proprietà di tutte le particelle elementari e quindi il comportamento della materia in generale » (W. Heisenberg, *Die gegenwärtigen Grundprobleme der Atomphysik*. Cfr. *Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft*, 1948[8], p. 98).

Questo sommario richiamo alla differenza tra le epoche della fisica moderna fa vedere chiaramente dove si verifica il passaggio dall'una all'altra: nel modo di esperire e di definire l'oggettità nella quale la natura si pro-spetta. Ciò che tuttavia *non* muta in questo passaggio dalla fisica classica geometrizzante alla fisica nucleare e del campo è il fatto che la natura deve preliminarmente presentarsi al catturante-assicurare che la scienza come teoria realizza. In che misura, tuttavia, nella fase piú recente della fisica atomica *anche* l'*oggetto stesso* scompaia e come, di conseguenza, venga in primo piano, *prevalendo* sull'oggetto e sul soggetto, la relazione soggetto-oggetto come pura relazione ed esiga di essere assicurata come fondo stabile (*Bestand*), tutto questo non può essere discusso qui in maniera piú dettagliata.

[L'oggettità si trasforma nella stabilità del fondo determinata dalla « im-posizione » (cfr. sopra « La questione della tecnica »). La relazione soggetto-oggetto perviene cosí per la prima volta nel suo vero carattere di pura relazione (*Beziehung*), che è quello dell'« impiegare » (*Bestellung*), relazione-impiego in cui il soggetto e l'oggetto vengono entrambi, come « fondi » (*Bestände*), assorbiti. Questo non vuol dire che la relazione soggetto-oggetto scompaia; anzi, proprio il contrario: essa perviene ora alla sua dominazione estrema, predeterminata in base alla « im-posizione » (*Gestell*). Essa diventa un fondo da impiegare (*ein zu bestellender Bestand*).][1]

Rivolgiamo ora l'attenzione all'inapparente stato di cose che è incluso entro il dominante dispiegarsi dell'oggettità.

La teoria ac-certa e fissa il reale, nel caso della fisica la natura inanimata, in un determinato campo di oggetti. Tuttavia, la natura è già

[1] A differenza delle altre parentesi quadre nel testo, che sono sempre del curatore, questa è di Heidegger (*N.d.C.*).

sempre presente di per se stessa. L'oggettivazione, dal canto suo, resta dipendente unicamente dalla natura presente. Anche nel caso in cui la teoria, per motivi essenziali, come accade nella moderna fisica atomica, diventa incapace di riferirsi a intuizioni, essa deve necessariamente fondarsi sul fatto che gli atomi si pro-spettino a una percezione sensibile, per quanto questo mostrarsi delle particelle elementari accada in un modo sommamente indiretto e mediato da molteplici artifici tecnici (cfr. la camera di Wilson, il contatore Geiger, i palloni sonda per la rivelazione dei mesoni). La teoria non « passa » mai « oltre » la natura già presente e in questo senso non « aggira » mai la natura. La fisica può bensí rappresentare la piú generale e comprensiva legalità della natura in base all'identità di materia e energia; questa natura rappresentata dalla fisica è certamente la natura stessa, e tuttavia essa è innegabilmente solo la natura come campo di oggetti la cui oggettità si determina solo in forza del lavoro della fisica e viene prodotta soltanto in questo lavoro. La natura, nella sua oggettità per la scienza moderna, è solo *uno* dei modi in cui ciò che è presente, e che da sempre viene chiamato φύσις, si manifesta e si offre all'elaborazione scientifica. Anche se il campo di oggetti della fisica è in se stesso unitario e conchiuso, questa oggettità non può mai abbracciare tutta la pienezza dell'essere della natura. La rappresentazione scientifica non può mai racchiudere l'essenza della natura, perché l'oggettità della natura è fin da principio solo *uno* dei modi in cui la natura si pro-spetta. La natura rimane cosí, per la scienza fisica, l'inaggirabile (*das Unumgängliche*). La parola significa qui due cose: anzitutto, la natura non si può aggirare in quanto la teoria non può lasciarsi indietro ciò che è presente, ma resta sempre dipendente da esso. In secondo luogo, la natura non si può aggirare in quanto l'oggettità come tale impedisce che la rappresentazione e l'assicurare che le sono propri possano mai abbracciare la pienezza della natura. È questo che in fondo preoccupava Goethe nella sua sfortunata lotta contro la fisica newtoniana. Goethe non era ancora in grado di vedere che anche la sua rappresentazione intuitiva della natura si muove nell'elemento dell'oggettità, nella relazione soggetto-oggetto, e che perciò non è fondamentalmente distinta dalla fisica e resta metafisicamente identica a questa. La rappresentazione scientifica, dal canto suo, non può mai decidere se la natura nella sua oggettità non si sottragga in realtà piú di quanto porti a manifestazione la pienezza della sua essenza. La scienza non può nemmeno porsi questo problema; in quanto teoria, infatti, essa si è già fissata al campo delimitato e definito dell'oggettità.

Nella oggettità della natura, alla quale corrisponde la fisica come oggettivazione, si dispiega e domina (*waltet*) ciò che è in duplice senso l'inaggirabile. Una volta che abbiamo scorto questo inaggirabile in una scienza, e vi abbiamo riflettuto anche solo approssimativamente, diventiamo capaci di vederlo anche in ogni altra scienza.

La psichiatria considera (*be-trachtet*) la vita psichica dell'uomo nelle sue manifestazioni patologiche, e cioè anche sempre, nello stesso tempo, nelle sue manifestazioni sane. Essa le rappresenta in base all'oggettità dell'unità corpo-anima-spirito intesa come unità di tutto l'uomo. Nell'ogget-

rità della psichiatria si pro-spetta ogni volta la già presente esistenza de l'uomo. L'e-sistere (*Da-sein*), nel quale l'uomo in quanto uomo ek-sist rimane l'inaggirabile della psichiatria.

La storiografia, che con un moto sempre piú incalzante si sviluppa i storia universale, compie il suo catturante-assicurare nel campo che si ass gna alla sua teoria come storia (*Geschichte*). La parola « storiografia (*Historie*) (ἱστορεῖν) significa: esplorare e render visibile, e designa co un modo di rappresentare. All'opposto, la parola « storia » (*Geschicht* indica quello che accade, in quanto è cosí e cosí preparato e ordinato, cic disposto e destinato (*beschickt und geschickt*). La storiografia è l'esplor zione della storia. Ma la considerazione (*Betrachtung*) storiografica non cre essa stessa la storia. Tutto ciò che è storiografico, cioè che è rappresentat e accertato nella maniera della storiografia, è storico, cioè fondato n destino (*Geschick*) interno all'accadere. Ma la storia non è necessariament storiografia (*historisch*).

Il problema di stabilire se la storia si manifesti nella sua essenza sol per e attraverso la storiografia, o se invece la storia non venga piuttost coperta e nascosta dall'oggettivazione storiografica resta insolubile per l scienza storica. Ciò che è chiaro, però, è che nella teoria storiografica l storia si dispiega e domina come l'inaggirabile.

La filologia fa della letteratura delle nazioni e dei popoli un oggett di spiegazione e interpretazione. Gli scritti di una letteratura sono sempr parole parlate di una lingua. Quando la filologia tratta della lingua, essa l studia conformemente ai punti di vista obiettivi stabiliti dalla grammatica dall'etimologia, dalla storia comparata delle lingue, dalla stilistica e dall poetica.

Il linguaggio parla tuttavia [anche] senza divenire letteratura e i modo del tutto indipendente dal fatto che la letteratura raggiunga dal cant suo quella oggettità a cui corrispondono le enunciazioni verificate di un scienza della letteratura. Nella teoria della filologia, il linguaggio si dispieg e domina come l'inaggirabile.

Natura, uomo, storia, linguaggio restano, per le scienze menzionate l'inaggirabile che si dispiega e domina già all'interno della loro oggettità verso il quale esse di volta in volta si dirigono, ma che tuttavia, attravers il loro rappresentare (*Vorstellen*), non possono mai abbracciare (*umstellen* nella sua pienezza essenziale. Questa incapacità delle scienze non dipend dal fatto che il loro catturante-assicurarsi non giunge mai alla fine, ma da fatto che, in linea di principio, l'oggettità in cui di volta in volta natura uomo, storia, linguaggio si pro-spettano resta sempre essa stessa solo *u* modo dell'esser presente, in cui la cosa presente può bensí apparire, m non appare necessariamente e sempre.

Questo inaggirabile che abbiamo indicato si dispiega e domina in ogn scienza. È questo inaggirabile l'inapparente stato di cose che volevamo cer care di scorgere? Sí e no. Lo è, nella misura in cui l'inaggirabile appartien allo stato di cose menzionato; non lo è, nella misura in cui l'inaggirabile d cui abbiamo parlato non costituisce ancora da solo questo stato di cose

Ciò si vede dal fatto che questo inaggirabile solleva ancora esso stesso un problema essenziale.

L'inaggirabile domina nell'essenza della scienza. Di conseguenza, ci si dovrebbe aspettare che la scienza stessa sia in grado di trovare in sé l'inaggirabile e di definirlo come tale. Ma appunto questo è ciò che non accade, e precisamente perché una cosa simile è essenzialmente impossibile. Da che cosa possiamo riconoscerlo? Per essere capaci di trovare di volta in volta in se stesse, da sé, questo inaggirabile, le scienze dovrebbero prima di ogni altra cosa essere in grado di rappresentarsi la loro propria essenza. Ma questo è una cosa che esse mai sono in grado di fare.

La fisica non può, in quanto fisica, affermare nulla a proposito della fisica. Tutte le asserzioni della fisica parlano il linguaggio della fisica. La fisica stessa non può mai essere oggetto di un esperimento fisico. Lo stesso vale per la filologia. Come teoria della lingua e della letteratura, essa non è mai un possibile oggetto di trattazione filologica. E questo vale per ogni scienza.

Si potrebbe tuttavia presentare un'obiezione. La storiografia in quanto scienza ha, come tutte le altre scienze, una storia. La scienza storica può dunque prendere in considerazione se stessa nel senso della sua tematica e del suo metodo. Certo. Trattando di se stessa in questo modo, la storiografia coglie la storia di quella scienza che essa stessa è. Solo che in tal modo essa non coglie mai la propria essenza in quanto storiografia, cioè scienza. Se si vuole affermare qualcosa circa la matematica come teoria, bisogna uscire dal campo di oggetti della matematica e dal suo specifico modo di rappresentazione. Non si può mai stabilire che cosa la matematica stessa sia mediante un calcolo matematico.

Resta dunque chiaro che le scienze non sono in grado di rappresentare se stesse come scienze con i mezzi della loro teoria e con i procedimenti propri della teoria.

Se dunque rimane impossibile per la scienza affrontare in generale in modo scientifico la propria essenza, vuol dire che le scienze non possono affatto accedere all'inaggirabile che domina nella loro essenza.

In tutto ciò vi è qualcosa che provoca turbamento e curiosità. L'inaggirabile che risiede nelle singole scienze: la natura, l'uomo, la storia, il linguaggio, *in quanto* è questo inaggirabile, è inaccessibile alle scienze e per mezzo di esse.

Solo quando prendiamo in considerazione anche questa inaccessibilità dell'inaggirabile diventa visibile lo stato di cose che domina l'essenza della scienza.

Perché però chiamiamo l'inaccessibile inaggirabile lo « stato di cose inapparente »? Ciò che è inapparente non attira l'attenzione. Può darsi che lo si veda, senza però che venga preso in considerazione in modo specifico. Ora, questo stato di cose che si mostra nell'essenza della scienza rimane non considerato solo perché si riflette troppo di rado e troppo poco sull'essenza della scienza? Questa è una cosa che difficilmente si potrebbe sostenere con qualche ragione. All'opposto, ci sono molte testimonianze del

fatto che oggi una strana inquietudine serpeggia non solo nella fisica, ma in tutte le scienze. Eppure già prima, nei secoli passati della storia dello spirito e della scienza occidentali si sono avuti ripetuti tentativi di delimitare l'essenza della scienza. L'interesse appassionato e instancabile per questo problema è anzitutto un tratto fondamentale dell'epoca moderna. Come è possibile dunque che questo stato di cose sia rimasto inosservato? Oggi si usa parlare della « crisi dei fondamenti » delle scienze. Invero, essa concerne solo i concetti fondamentali delle singole scienze. Non è affatto una crisi della scienza come tale. Questa va oggi per la sua strada piú sicura che mai.

L'inaccessibile inaggirabile che domina le scienze e che rende in tal modo enigmatica la loro essenza è tuttavia qualcosa di piú e di essenzialmente diverso da una semplice incertezza nella determinazione dei concetti fondamentali mediante i quali di volta in volta alle scienze viene attribuito il loro campo. Parimenti, anche l'inquietudine che serpeggia nelle scienze va molto piú in là della semplice incertezza dei loro concetti fondamentali. Nelle scienze c'è inquietudine, e tuttavia non si sa dire da che cosa essa dipenda e che cosa riguardi, a dispetto delle molteplici discussioni sulle scienze. Dai punti di vista piú diversi oggi si filosofa sulle scienze. Questi sforzi da parte della filosofia si incontrano con le presentazioni di sé che dovunque le scienze stesse tentano, sotto forma di compendi o di ricostruzioni della storia della scienza.

E nonostante tutto ciò, quell'inaccessibile inaggirabile resta nell'inapparente. Per questo non è possibile che l'inapparenza dello stato di cose consista solo nel fatto che esso non richiama la *nostra* attenzione e che *noi* non lo prendiamo in considerazione. L'inapparenza dello stato di cose si fonda invece nel fatto che esso stesso, di per sé, non si mostra. Dall'inaccessibile inaggirabile come tale dipende il fatto che esso passa sempre inosservato. In quanto l'inapparente è un tratto fondamentale di questo stato di cose come tale, esso risulta definito in modo sufficiente solo quando diciamo:

« Lo stato di cose che domina l'essenza della scienza, cioè della teoria del reale, è l'inaccessibile inaggirabile che passa costantemente inosservato (*das stets übergangene unzugängliche Unumgängliche*) ».

Lo stato di cose inapparente si nasconde nelle scienze. Ma non sta in esse come una mela in un paniere. Dobbiamo piuttosto dire che le scienze, dal canto loro, risiedono nello stato di cose inapparente come il fiume nella sua sorgente.

Il nostro proposito era di richiamare l'attenzione verso lo stato di cose, affinché esso stesso ci indicasse la regione da cui trae origine l'essenza della scienza.

Dove siamo giunti? Siamo divenuti attenti al costantemente inosservato inaccessibile inaggirabile. Esso si mostra a noi nell'oggettità nella quale il reale si pro-spetta, attraverso la quale la teoria insegue gli oggetti, per assicurare alla propria rappresentazione questi oggetti e le loro connessioni nel campo di ogni singola scienza. Lo stato di cose inapparente pervade

l'oggettità nella quale oscillano sia la realtà del reale sia la teoria del reale, e insieme tutta intera l'essenza della scienza moderna.

Ci accontentiamo di richiamare semplicemente l'attenzione verso lo stato di cose inapparente. Lo stabilire che cosa esso in se stesso sia richiederebbe un nuovo domandare. Tuttavia, attraverso il richiamo allo stato di cose inapparente, siamo indirizzati su una via che ci porta davanti a « ciò che è degno di essere domandato » [*das Fragwürdige*; lett.: il problematico]. A differenza da ciò che è semplicemente discutibile (*fraglich*) e da tutto ciò che « non fa questione » (*fraglos*), solo ciò che è degno di essere domandato ci concede un chiaro stimolo e un libero appoggio in virtú dei quali noi possiamo rispondere a, e chiamare a noi, ciò che parla alla nostra essenza. Il camminare nella direzione di ciò che è degno di esser domandato non è avventura, ma ritorno in patria.

Seguire una via che una cosa (*Sache*) ha già di per sé presa si dice, nella nostra lingua, *sinnan, sinnen*. Impegnarsi nel *Sinn*, cioè nel senso, è l'essenza della meditazione (*Besinnung*). Questa significa di piú che il semplice divenire consapevoli di qualcosa. Non siamo ancora nella meditazione quando siamo solo nella coscienza (*Bewusstsein*). La meditazione è qualcosa di piú. Essa è il tranquillo abbandono (*Gelassenheit*) a ciò che è degno di essere domandato.

Attraverso la meditazione cosí intesa, noi perveniamo propriamente là dove, senza ancora esperirlo e senza ancora vederlo chiaramente, già da molto soggiorniamo. Nella meditazione noi andiamo verso un luogo a partire dal quale soltanto si apre originariamente lo spazio entro cui ogni nostro fare e non fare di volta in volta si muove.

La meditazione è di natura diversa dal divenir consapevole e dal sapere della scienza, e anche di natura diversa dalla cultura (*Bildung*). La parola *bilden* (formare) significa anzitutto: istituire una immagine-modello (*Vorbild*), produrre una pre-scrizione (*Vor-schrift*). In secondo luogo, essa significa anche sviluppare e portare a perfezione disposizioni preesistenti. La cultura pone davanti all'uomo un modello, in conformità del quale egli forma e perfeziona il suo fare e non fare. La cultura in quanto *Bildung* abbisogna di una immagine direttiva stabilita in anticipo e di una posizione sicura da ogni lato. La produzione di un ideale comune e il suo dominio presuppongono una situazione dell'uomo priva di problemi e sicura da ogni parte. Questo presupposto, a sua volta, deve fondarsi in una fede nella irresistibile potenza di una ragione immutabile e dei suoi principi.

La meditazione, invece, ci mette essa sola sulla via verso il luogo del nostro soggiornare. Questo soggiorno resta sempre qualcosa di storico, cioè qualcosa che ci è assegnato (*zugewiesen*), sia che noi ce lo rappresentiamo « storiograficamente », analizzandolo e localizzandolo con i mezzi della storiografia, sia che invece riteniamo di poterci liberare artificialmente dalla storia attraverso una semplice decisione di metter da parte la storiografia.

Come e con quali mezzi il nostro soggiornare storico fondi e porti a compimento il suo abitare è cosa su cui la meditazione non può decidere nulla in modo immediato.

L'epoca della cultura come *Bildung* viene a fine, e ciò non perché gli incolti prendono il sopravvento, ma perché si fanno visibili i segni di un'età del mondo, nella quale per la prima volta ciò che è degno di essere domandato riapre le porte verso ciò che è essenziale in tutte le cose e in tutti i destini (*Geschicke*).

All'appello di questa apertura (*Weite*), all'appello dell'operare (*Verhalten*) di questa età del mondo noi rispondiamo se cominciamo a meditare, impegnandoci su quella via che è già stata seguita da quello stato di cose che si mostra a noi nell'essenza della scienza, e tuttavia non solo in questa.

Nondimeno, la meditazione resta qualcosa di piú provvisorio, di piú paziente e povero di quanto non fosse la cultura, intesa nel senso tradizionale, in rapporto alla sua epoca. La povertà della meditazione è però la promessa di una ricchezza i cui tesori risplendono nella luce di quell'inutile che non si lascia mai calcolare.

Le vie della meditazione mutano costantemente, a seconda dei punti della via da cui un cammino parte, a seconda del tratto di strada che esso percorre, a seconda dell'ampiezza della prospettiva che, mentre si è in cammino, si apre in direzione di ciò che è degno di essere domandato.

Sebbene le scienze, proprio sulle loro vie e con i loro mezzi, non possano mai penetrare l'essenza della scienza, ogni ricercatore e maestro delle scienze, ogni uomo che percorre le vie di una scienza può, in quanto essere pensante, muoversi su diversi livelli della meditazione e mantenerla vigile.

Tuttavia, anche quando, per un favore particolare, si raggiungesse il grado piú alto della meditazione, essa dovrebbe sempre contentarsi di preparare una disponibilità a ricevere quella parola di cui la nostra umanità odierna ha bisogno.

Occorre meditazione, ma non per superare un accidentale stato di perplessità o per vincere la resistenza che si oppone al pensiero. Occorre meditazione, come una risposta che si dimentica di se stessa nella chiarità di un incessante domandare rivolto all'inesauribilità di ciò che è degno di essere domandato, e in forza di cui il rispondere, nel momento appropriato, perde il carattere del domandare e diviene un semplice dire.

OLTREPASSAMENTO DELLA METAFISICA

I

Che cosa significa « oltrepassamento (*Ueberwindung*) della metafisica »? Nel pensiero che pensa alla storia dell'essere questa espressione viene usata solo come un espediente per farsi, in generale, capire. In realtà questa espressione dà luogo a numerosi fraintendimenti; non lascia infatti che l'esperienza pervenga al fondamento sulla cui base, soltanto, la storia dell'essere manifesta la propria essenza. Questa è l'evento appropriante-espropriante (*das Er-eignis*)[1] in cui l'essere stesso viene accettato e approfondito (*verwunden*).[2] Soprattutto, oltrepassamento non vuol dire che una certa disciplina venga messa da parte ed esclusa dall'orizzonte della « cultura » filosofica. « Metafisica » è già pensata come destino (*Geschick*) della verità dell'essente, cioè dell'essentità (*Seiendheit*), intesa *come* un accadimento (*Ereignung*) ancora nascosto e tuttavia eminente, cioè l'accadimento dell'oblio dell'essere.

Nella misura in cui l'oltrepassamento è inteso come opera della filosofia, si potrebbe usare piú appropriatamente l'espressione: la scomparsa [*die Vergangenheit*: il carattere di passato] della metafisica. Esso suscita invero nuovi equivoci. Scomparsa significa qui: passaggio e dissolvimento nell'esser-stato. In quanto la metafisica passa (*vergeht*) essa *è* scomparsa (*vergangen*). La scomparsa non esclude, ma anzi implica, che ora per la prima volta la metafisica pervenga al dominio incondizionato nell'essente stesso, identificandosi con questo essente inteso come forma priva di verità del reale e degli oggetti. Esperita dall'alba del cominciamento, però, la

[1] *Ereignis* significa alla lettera « evento », *(sich)ereignen* significa « accadere ». A questi si ricollega tutta una costellazione di altri termini che giocano sulla vicinanza di *ereignen* con *eigen* (proprio) e derivati, ad esempio *enteignen* « espropriare ». Heidegger usa anche, sul modello di quest'ultimo verbo, i verbi *über-eignen* e *ver-eignen*, che noi abbiamo resi entrambi con « traspropriare ». Il tema dell'evento (*Ereignis*) come traspropriare-espropriare non può intendersi a pieno se non in relazione alla dottrina del *Geviert* (vedi su ciò la nota a p. 99); è quanto viene in luce in una pagina del saggio su *La cosa*, qui sotto, a p. 119 (*N.d.C.*).

[2] Rendo con i due termini « accettato » e « approfondito » l'unico termine tedesco *verwunden*, participio passato di *verwinden*, seguendo una indicazione di Heidegger stesso a cui si è già attenuto il traduttore francese (*Essais et conférences*, cit., p. 81). Il senso letterale del verbo è « venire a capo di... », « rimettersi » (da una malattia) (*N.d.C.*).

metafisica è passata anche in un altro senso, nel senso cioè che essa è entrata nel suo tra-passare (*Ver-endung*). Il trapasso *dura* piú a lungo della storia che la metafisica ha avuto fino ad oggi.

II

La metafisica non si lascia metter da parte come una opinione. Non si può lasciarsela alle spalle come una dottrina a cui non si crede e che non si sostiene piú.

Il fatto che l'uomo si trovi necessariamente, come *animal rationale* — e cioè, ora, come l'essere vivente che lavora — a errare attraverso i deserti della devastazione della terra potrebbe essere un segno che la metafisica accade a partire dall'essere stesso e che l'oltrepassamento della metafisica accade come accettazione-approfondimento (*Verwindung*) dell'essere. Il lavoro, infatti (cfr. Ernst Jünger, *Der Arbeiter*, 1932) perviene oggi al rango metafisico di oggettivazione incondizionata di tutte le cose presenti, le quali dispiegano il loro essere nella volontà di volontà.

Se è cosí, non possiamo immaginarci di esser fuori della metafisica solo sulla base di un presentimento del suo trapasso. La metafisica oltrepassata non scompare. Essa ritorna sotto forma diversa e mantiene il suo dominio come permanente distinzione dell'essere rispetto all'essente.

Tramonto della verità dell'essente significa: l'evidenza (*Offenbarkeit*) dell'essente e *solo* dell'essente perde l'esclusività con cui finora si imponeva come criterio base.

III

Il tramonto della verità dell'essente accade necessariamente, e precisamente come il compimento della metafisica.

Il tramonto si compie insieme mediante il crollo del mondo improntato dalla metafisica e attraverso la devastazione della terra a cui la metafisica ha dato origine.

Crollo e devastazione trovano il loro coronamento adeguato nel fatto che l'uomo della metafisica, l'*animal rationale*, è posto e fissato come l'animale che lavora.

Questa fissazione (*Fest-stellung*) sanziona l'estremo accecamento circa l'oblio dell'essere. L'uomo però vuole *se stesso* come il volontario (*der Freiwillige*) della volontà di volontà, per il quale ogni verità diventa quell'errore che gli è necessario al fine di potersi illudere e di non vedere che la volontà di volontà non può volere altro che la nullità del niente, di fronte alla quale egli afferma se stesso senza essere in grado di riconoscere la propria compiuta nullità.

Prima che l'essere possa accadere nella sua verità principiale bisogna che l'essere sia infranto come volontà, che la terra sia ridotta alla devasta-

zione e l'uomo costretto a essere puro lavoro. Solo dopo questo tramonto accadrà in un lungo tempo la durata (*Weile*) bruscamente iniziata del cominciamento. Nel tramonto, tutto, cioè l'essente nella totalità della verità della metafisica, viene alla sua fine.

Il tramonto è già accaduto. Le conseguenze di questo avvenimento sono i fatti della storia universale di questo secolo. Essi indicano soltanto l'esito ultimo di ciò che è già finito. Il suo decorso è ordinato in modo tecnico-storiografico nel senso dell'ultimo stadio della metafisica. Questo ordinamento è l'ultimo modo in cui ciò che è finito si installa nell'apparenza di una realtà (*Wirklichkeit*) la cui operazione (*Gewirk*) opera in modo irresistibile, perché pretende illusoriamente di poter fare a meno di uno svelamento dell'*essenza dell'essere*, e ciò in modo cosí netto da non dover avere nemmeno un presentimento di tale svelamento.

All'umanità della metafisica, l'ancora nascosta verità dell'essere è negata. L'animale da lavoro è abbandonato alla vertigine delle sue produzioni, affinché da se stesso si distrugga e si annienti nella nullità del niente.

IV

In che misura la metafisica appartiene alla natura dell'uomo? Secondo la rappresentazione della metafisica, l'uomo è anzitutto come un essente fra gli altri dotato di certe facoltà. Quest'essenza cosí e cosí costituita, la sua natura, il che cosa e il come del suo essere, è in se stessa metafisica: *animal* (sensibilità) e *rationale* (il non sensibile). Rinchiuso cosí entro la sfera metafisica, l'uomo rimane legato alla non esperita distinzione di essente ed essere. Il modo umano di rappresentarsi le cose, improntato dalla metafisica, trova dovunque solo il mondo costruito metafisicamente. La metafisica appartiene alla natura dell'uomo. Ma che cos'è la natura stessa? Che cos'è la metafisica stessa? Chi è, all'interno di questa metafisica naturale, l'uomo stesso? È forse soltanto un io che si afferma (*verfestigt*) nella sua egoità solo in riferimento a un tu, e cioè che si afferma solo nella relazione io-tu?

L'*ego cogito*, per Cartesio, è in tutte le *cogitationes* il già rappresentato e prodotto, ciò che è presente e non problematico, ciò che è indubitabile e già sempre incluso nel sapere, l'autenticamente certo, stabilito prima di ogni altra cosa, come quello che pone tutto in relazione a *sé* e in tal modo op-pone e mette in relazione le cose tra loro (*alles auf* sich *zu und so in das « gegen » zu anderem stellt*).

All'oggetto (*Gegenstand*) appartengono a un tempo l'in-che-consiste (*das Was-bestand*) dell'ob-ietto (*Gegenstehende*) (*essentia-possibilitas*) e lo stare di ciò che sta di fronte (*das Stehen des Entgegenstandes*) (*existentia*). L'oggetto è l'unità della posizione stabile (*Ständigkeit*) del « fondo » (*des Bestandes*). Questo « fondo » nel suo stare è essenzialmente connesso al porre (*Stellen*) della rappresentazione (*Vor-stellen*) intesa come assicurante avere-davanti-a-sé. L'oggetto originario è l'oggettità stessa. L'oggettità originaria è l'« io penso » nel senso di « io percepisco », che si presenta

(*vorlegt*) e si è già sempre presentato prima di ogni percepibile, e che è *subiectum*. Nell'ordine della genesi trascendentale dell'oggetto. il soggetto è il primo oggetto della rappresentazione ontologica.

Ego cogito significa *cogito: me cogitare.*

V

La forma moderna dell'ontologia è la filosofia trascendentale, che diventa teoria della conoscenza.

In che modo una dottrina di questo genere nasce nella metafisica moderna? Ciò accade in quanto l'essentità dell'essente viene pensata come l'esser-presente per il rappresentare assicurante (*das sicherstellende Vorstellen*). Essentità è, ora, oggettità. La questione dell'oggettità, della possibilità dello star di fronte (si intende, di fronte al rappresentare assicurante, calcolante) è la questione della conoscibilità.

Ma tale questione non è propriamente intesa come questione del meccanismo fisico-psichico del processo conoscitivo, bensí come questione della possibilità della presenza dell'oggetto nel e per il conoscere.

La « teoria della conoscenza » è considerazione, θεωρία, nella misura in cui l'ὄν, pensato come oggetto, è interrogato in relazione all'oggettità e alla sua possibilizzazione (ᾗ ὄν).

In che senso Kant, nella sua problematizzazione trascendentale, assicura l'elemento metafisico della metafisica moderna? Nella misura in cui la verità diventa certezza e quindi l'essentità (οὐσία) dell'essente si trasforma nell'oggettità della *perceptio* e della *cogitatio* della coscienza, del sapere, il sapere e il conoscere passano in primo piano.

La « teoria della conoscenza » e ciò che si intende sotto questo nome sono, in sostanza, la metafisica e l'ontologia fondate sulla verità intesa come certezza del rappresentare assicurante.

Invece è sbagliato interpretare la « teoria della conoscenza » come spiegazione del « conoscere » e come « teoria » delle scienze, benché questa attività assicurante sia solo una conseguenza del rovesciamento intervenuto quando l'essere ha cominciato a essere interpretato come oggettità e come cosa rappresentata.

« Teoria della conoscenza » è il nome che designa la crescente essenziale incapacità della metafisica moderna a sapere la propria essenza e il fondamento di essa. Chi parla di una « metafisica della conoscenza » rimane nello stesso equivoco. In verità, ciò di cui si tratta è la metafisica dell'oggetto, cioè dell'essente come oggetto, come ob-ietto per un sub-ietto.

Il puro e semplice rovescio del fraintendimento empiristico-positivistico della teoria della conoscenza si annuncia nell'affermarsi della logistica.

VI

Il compimento della metafisica comincia con la metafisica hegeliana del sapere assoluto come volontà dello spirito.

Perché questa metafisica è solo l'inizio del compimento e non il compimento stesso? La certezza incondizionata non è forse giunta al compimento stesso, in quanto si presenta come realtà assoluta?

C'è qui ancora una possibilità di oltrepassamento di sé? Questo no. Tuttavia, non è ancora completamente realizzata la possibilità [per questa metafisica] di pervenire incondizionatamente a se stessa [riconoscendosi] come la volontà della vita. La volontà non è ancora apparsa come volontà di volontà nella sua realtà da essa stessa preparata. Per questo, con la metafisica assoluta dello spirito la metafisica non è ancora compiuta.

Malgrado tutto il parlare che si è fatto della dissoluzione della filosofia hegeliana, una cosa resta vera, e cioè che nel secolo XIX solo questa filosofia ha determinato (*bestimmt*) la realtà, sebbene non nel senso esteriore di una dottrina accettata e seguita, ma in quanto metafisica, come dominio dell'essentità intesa come certezza. I movimenti di opposizione a questa metafisica fanno parte *di essa*. A partire dalla morte di Hegel (1831), tutto è stato solo movimento di opposizione a tale metafisica, non solo in Germania, ma in Europa.

VII

Caratteristico della metafisica è il fatto che in essa, in generale, dell'*existentia* non si parla affatto o, se se ne parla, la si tratta solo brevemente e come qualcosa di ovvio. (Si veda la stentata spiegazione del postulato della realtà nella kantiana *Critica della ragion pura*.) L'unica eccezione è costituita da Aristotele, che pensa a fondo l'ἐνέργεια, senza che mai in seguito tale pensiero sia riuscito ad acquistare un peso essenziale nella sua originarietà. La trasformazione dell'ἐνέργεια in *actualitas* e in realtà ha fatto andar perduto tutto ciò che era venuto in luce nell'ἐνέργεια. Il nesso tra οὐσία ed ἐνέργεια si oscura. Solo Hegel penserà di nuovo a fondo l'*existentia*, ma nella « logica ». Schelling la pensa nella distinzione tra *Grund* ed *Existenz*; ma questa distinzione si fonda pur sempre nella soggettità.

Nel restringimento dell'essere alla « natura » si sente una eco tarda, e confusa, dell'essere come φύσις.

Alla natura vengono contrapposte la ragione e la libertà. Poiché la natura è l'essente, la libertà e il dovere non vengono pensati come essere. Si rimane all'opposizione di essere e dovere, essere e valore. Alla fine anche l'essere stesso, quando la volontà perviene all'estremo della sua non-essenza (*Unwesen*), diventa un puro « valore ». Il valore è pensato come condizione della volontà.

VIII

La metafisica, in tutte le sue forme e in tutte le sue fasi storiche, è un unico destino (*Verhängnis*), ma anche forse il destino necessario dell'Occidente e la premessa della sua dominazione planetaria. La volontà di questa dominazione reagisce oggi sulla regione centrale dell'Occidente, e da questo centro a sua volta una sola volontà si contrappone al volere.

Il dispiegarsi della dominazione incondizionata della metafisica è solo al suo inizio. Questo inizio si verifica quando la metafisica dice di sí alla non-essenza che le è appropriata, consegna la propria essenza in essa e ve la stabilisce.

La metafisica è destino (*Verhängnis*) nel senso stretto, l'unico che qui abbiamo in mente, secondo il quale essa, come tratto fondamentale della storia occidentale-europea, sospende (*hängen lässt*) le umanità [storiche] nel mezzo dell'essente, *senza* che mai l'essere dell'essente possa venir esperito, interrogato e dis-posto (*gefügt*) *come il dis-piego* (*Zwiefalt*) di entrambi, nella sua verità, a partire dalla metafisica e mediante questa.

Questo destino, da pensare entro la storia dell'essere (*seinsgeschichtlich*), è tuttavia necessario perché l'essere stesso può illuminare-aprire (*lichten*) la differenza (*Unterschied*) in esso custodita di essere ed essente nella sua verità solo quando la differenza stessa espressamente accade (*sich eigens ereignet*). Ma come può farlo, se prima l'essente non è arrivato fino all'estremo dell'oblio dell'essere e se l'essere, allo stesso tempo, non ha assunto la sua dominazione incondizionata, inconoscibile in termini metafisici, come volontà di volontà la quale si fa valere anzitutto e unicamente attraverso la preminenza esclusiva dell'essente (dell'oggettivamente reale) rispetto all'essere?

Cosí, ciò che è distinguibile della differenza in qualche modo si presenta, e tuttavia si mantiene nascosto in una strana inconoscibilità. Per questo la differenza stessa rimane celata. Un segno di ciò è la reazione metafisico-tecnicistica al dolore, che predetermina anche il modo in cui l'essenza del dolore viene interpretata.

Con l'inizio del compimento della metafisica comincia la preparazione, sconosciuta e — per la metafisica — essenzialmente inaccessibile, di un primo manifestarsi del di-spiego (*Zwiefalt*) dell'essere e dell'essente. In questo manifestarsi ancora si nasconde il primo risuonare della verità dell'essere, che ritira in sé il primato dell'essere per quanto riguarda il suo vigere (*hinsichtlich seines Waltens*).

IX

L'oltrepassamento della metafisica è pensato dal punto di vista della storia dell'essere. Esso è il presagio dell'iniziale accettazione-approfondimento (*Verwindung*) dell'oblio dell'essere. Precedente, anche se ancora piú nascosto del presagio, è ciò che in esso si mostra. Questo è l'evento (*Ereig-*

nis) stesso. Ciò che per il modo di pensare metafisico appare come il presagio di un'altra cosa, conta solo piú come semplice bagliore ultimo di una illuminazione piú principiale. L'oltrepassamento merita di essere pensato solo nella misura in cui si pensa all'accettazione-approfondimento. Questo pensiero costante pensa ugualmente ancora all'oltrepassamento. Un tale pensiero rammemorante (*Andenken*) esperisce l'unico evento dell'espropriazione (*Enteignung*) dell'essente, in cui si illumina la condizione di bisogno (*Not*) della verità dell'essere e cosí la principialità (*Anfängnis*) della verità, e in cui l'essenza dell'uomo getta un ultimo bagliore prendendo congedo (*abschiedlich überleuchtet*). L'oltrepassamento è la tra-duzione (*Ueberlieferung* [lett.: tradizione]) della metafisica nella sua verità.

Da principio l'oltrepassamento della metafisica può essere pensato solo a partire dalla metafisica stessa, quasi come se fosse un ulteriore innalzarsi della metafisica per forza propria. In questo caso è giusto il discorso di una metafisica della metafisica, che è sfiorato in *Kant e il problema della metafisica*, poiché quello scritto si sforza di chiarire il pensiero kantiano, che muove ancora dalla pura critica della metafisica razionale, sotto questa prospettiva. In tal modo, invero, si attribuisce al pensiero di Kant piú di quello che egli stesso fosse in grado di pensare entro i limiti della sua filosofia.

Il discorso sull'oltrepassamento della metafisica può poi avere ancora un altro significato, quello per cui « metafisica » rimane il nome che indica quel platonismo che si presenta al mondo moderno nell'interpretazione di Schopenhauer e di Nietzsche. Il rovesciamento del platonismo, in base al quale per Nietzsche il sensibile diventa il mondo vero e il soprasensibile il mondo non vero, rimane completamente all'interno della metafisica. Questo tipo di oltrepassamento della metafisica, che Nietzsche ha in mente e che è pensato nel senso del positivismo del secolo XIX, è soltanto, sia pure in una forma diversa e superiore, il definitivo irretimento nella metafisica. C'è bensí l'apparenza che il « meta », la trascendenza verso il soprasensibile, sia messo da parte a favore di un permanere nell'elementarità del sensibile, ma in realtà è soltanto l'oblio dell'essere che viene portato a compimento, e il soprasensibile riceve via libera e viene messo in azione come volontà di potenza.

X

La volontà di volontà si oppone — senza poterlo sapere, e senza poter nemmeno permettere un qualunque sapere di ciò — ad ogni destino (*Geschick*), con il quale termine si intende qui l'assegnazione di una apertura dell'essere dell'essente (*die Zuweisung einer Offenbarkeit des Seins des Seienden*). La volontà di volontà irrigidisce ogni cosa nell'assenza di destino (*in das Geschicklose*). La conseguenza di ciò è la astoricità (*das Ungeschichtliche*). E il suo segno è il dominio della storiografia (*Historie*). L'aporia di questa è lo storiografismo (*Historismus*). Se si provasse a ordi-

nare la storia dell'essere secondo gli schemi della rappresentazione *storiografica* oggi correnti, tale infelice tentativo confermerebbe nel modo piú evidente il dominio dell'oblio del destino dell'essere.

L'epoca della metafisica compiuta sta per cominciare.

La volontà di volontà impone a forza come forme fondamentali del proprio manifestarsi il calcolo e l'organizzazione totale (*die Einrichtung von Allem*), e ciò, tuttavia, solo al fine di una assicurazione incondizionatamente proseguibile di se stessa.

La forma fondamentale di manifestazione sotto la quale la volontà di volontà si installa e si realizza calcolando nel mondo della metafisica compiuta si può chiamare in una sola parola « la tecnica ». Questo nome abbraccia qui tutti gli ambiti dell'essente, che di volta in volta costituiscono l'equipaggiamento della totalità dell'essente: la natura oggettivata, il movimento e lo sviluppo della cultura, la politica manipolata (*gemachte Politik*) e gli ideali sovraedificati (*uebergebaute*). « La tecnica » non indica dunque, qui, l'ambito specifico dell'apparato produttivo fondato sulle macchine. Questo ha bensí una posizione privilegiata, che va determinata piú precisamente, e che è fondata nella preminenza di ciò che è materiale considerato come l'elementare e come l'ambito primario dell'oggettità.

Il termine « la tecnica » è qui inteso in modo cosí essenziale che il suo significato si identifica con quello di « metafisica compiuta ». Esso implica un richiamo alla τέχνη, che è una condizione fondamentale del dispiegarsi dell'essenza della metafisica in generale. Il termine [cosí inteso] rende anche possibile pensare l'aspetto planetario del compimento della metafisica e del suo dominio senza riguardo alle modificazioni — storiograficamente accertabili — che esso subisce in questo o quel popolo e continente.

XI

La metafisica di Nietzsche porta a manifestazione, nella volontà di potenza, la penultima tappa del dispiegarsi della volontà dell'essentità dell'essente come volontà di volontà. Che non si tratti ancora dell'ultima tappa dipende dal predominio della « psicologia », dal concetto di potenza e di forza, dall'entusiasmo per la vita. Per tali ragioni manca a questo pensiero il rigore e la precisione del concetto e la calma della considerazione storica. La storiografia (*Historie*) domina, e di conseguenza anche l'apologetica e la polemica.

Donde deriva che la metafisica di Nietzsche ha condotto al disprezzo del pensiero con il suo richiamarsi alla « vita »? Dal fatto che non si è riconosciuto come, per la dottrina di Nietzsche, l'attività rappresentante-pianificante (imponentesi con la forza) che si assicura un « fondo » è altrettanto essenziale per la « vita » quanto l'« accrescimento » e l'innalzamento. Quest'ultimo è stato inteso solo (psicologicamente) nel suo aspetto di ebbrezza e non anche nel senso decisivo per cui esso dà nello stesso tempo all'attività di assicurazione del « fondo » la spinta appropriata e di

volta in volta rinnovata, e la giustificazione per l'accrescimento. Per questo alla volontà di potenza appartiene l'incondizionato dominio della ragione calcolante, e non la nebulosa confusione di un torbido tumultuare della vita. Il mal diretto culto di Wagner ha circondato il pensiero di Nietzsche e la sua presentazione di un'aura di estetismo che, dopo il precedente dello scherno gettato sulla filosofia (cioè la filosofia di Hegel e di Schelling) da Schopenhauer e dopo le sue superficiali interpretazioni di Platone e di Kant, preparò il terreno, negli ultimi decenni del secolo decimonono, per un entusiasmo che assumeva senz'altro come caratteri del vero la superficialità e la nebulosità del non-storico.

Dietro a tutto questo c'è però la semplice incapacità di pensare a partire dall'essenza della metafisica e di riconoscere la portata del mutamento di essenza subito dalla verità e il senso storico dell'incipiente supremazia della verità come certezza, riportando in base a questo riconoscimento la metafisica di Nietzsche entro il corso unitario della metafisica moderna, invece di fare di essa un fenomeno letterario che riscalda le menti piú di quanto non purifichi, dia a pensare e addirittura spaventi. In definitiva, la passione di Nietzsche per i creatori rivela che egli pensa solo entro l'ambito della metafisica moderna in quanto muove dal genio e dalla genialità, e nello stesso tempo pensa tecnicisticamente prendendo a base la produttività. Nel concetto di volontà di potenza, i due « valori » costitutivi (la verità e l'arte) sono solo nomi diversi per indicare la « tecnica » nel suo senso essenziale di pianificante-calcolante costituzione di « fondi » intesa come prestazione (*Leistung*), e per indicare il produrre dei « creatori » che, oltrepassando le configurazioni assunte di volta in volta dalla vita, offrono a questa un nuovo stimolante (*Stimulans*) e assicurano il movimento della cultura.

Tutto questo resta soggetto alla volontà di potenza, ma anche impedisce che la sua essenza si scopra nella chiara luce di quel piú vasto sapere essenziale che può avere la sua sorgente solo nel pensiero che pensa in riferimento alla storia dell'essere (*seinsgeschichtliches Denken*).

L'essenza della volontà di potenza si lascia comprendere solo in base alla volontà di volontà. Questa, però, si può esperire solo quando la metafisica è già entrata nella sua fase di trapasso.

XII

La metafisica nietzscheana della volontà di potenza è prefigurata in questo testo: « Il greco conosceva ed era sensibile ai terrori e agli orrori dell'esistenza; per poter semplicemente vivere, egli dovette stendere davanti ad essi il sogno luminoso degli dei olimpici » (*Sokrates und die griechische Tragödie*, cap. 3, 1871. Prima redazione de *La nascita della tragedia dallo spirito della musica*, Monaco 1933).

Qui è stabilita l'opposizione tra il « titanico » e il « barbarico », il

« selvaggio » e l'« impulsivo » da *una* parte, e, dall'*altra*, la bella e sublime apparenza.

Qui si preannuncia, sia pure senza venir pensata in termini chiari, senza esser distinta e vista su basi proprie, la tesi secondo cui la « volontà » ha bisogno *insieme* di assicurazione di « fondi » e di innalzamento. Ma che la volontà sia volontà di potenza rimane ancora celato. La dottrina schopenhaueriana della volontà domina agli inizi il pensiero di Nietzsche. La prefazione di questo scritto è datata « nel giorno anniversario della nascita di Schopenhauer ».

Con la metafisica di Nietzsche la filosofia è compiuta. Ciò vuol dire che essa ha percorso tutto l'arco delle possibilità che le erano assegnate. La metafisica compiuta, che costituisce il fondamento del modo di pensare planetario, fornisce lo strumento per un ordinamento della terra destinato probabilmente a durare a lungo. Questo ordinamento non ha piú bisogno della filosofia, perché essa sta già alla sua base. Ma con la fine della filosofia non è già lo stesso pensiero che anche giunge alla sua fine; esso passa invece a un altro cominciamento.

XIII

Negli appunti per la parte IV di *Cosí parlò Zarathustra*, Nietzsche scrive (1886): « *Noi facciamo un esperimento con la verità*! Può darsi che l'umanità ne perisca! Ebbene, sia! » (*Werke*, XII, p. 307).

Un appunto del periodo di *Aurora* (1880-81) suona: « Ciò che vi è di nuovo nella nostra odierna posizione verso la filosofia è una convinzione che finora nessuna epoca ha avuto: *Noi non possediamo la verità*. Tutti gli uomini fino ad oggi "avevano la verità", anche gli scettici » (*Werke*, XI, p. 268).

Che cosa intende Nietzsche quando parla, in questi testi, de « la verità »? Intende forse « il vero » pensandolo come ciò che realmente è o come quel che c'è di valido in ogni giudicare, in ogni comportamento, in ogni vita?

Che significa: fare un esperimento con la verità? Significa forse: proporre come ciò che veramente è la volontà di potenza nell'eterno ritorno dell'uguale?

Perviene mai questo pensiero al problema di stabilire *in che cosa* consista l'*essenza* della verità e *donde* la verità dell'*essenza* accada (*sich ereigne*)?

XIV

Come arriva l'oggettità a possedere quel carattere per cui costituisce l'essenza dell'essente come tale?

Si pensa « essere » come oggettità e ci si preoccupa poi, su questa

base, dello « essente in sé », dimenticando però di domandarsi e di dire che cosa si intenda qui per « essente » e per « in sé ».

Che cosa « è » l'essere? Possiamo, all'« essere », domandare *che cosa* esso *sia*? L'essere rimane non interrogato e inteso come ovvio e quindi non pensato. Esso si tiene in una verità da lungo tempo dimenticata e senza fondamento (*grundlos*).

XV

L'oggetto (*Gegenstand*) nel senso di ob-ietto si dà solo quando l'uomo diventa soggetto, quando il soggetto diventa io e l'io diventa *ego cogito*, solo quando questo *cogitare* viene concepito nella sua essenza come « unità originariamente sintetica dell'appercezione trascendentale », solo quando il punto supremo della « logica » è raggiunto (nella verità come certezza dell'« io penso »). Solo qui si svela l'essenza dell'oggetto nella sua oggettità. Solo qui diventa in seguito possibile e inevitabile concepire l'oggettità stessa come « *il* nuovo oggetto vero » e di pensarlo fino all'incondizionatezza (*ins Unbedingte*).

XVI

Soggettità, oggetto e riflessione sono connessi. Solo quando la riflessione viene esperita come tale, cioè come il rapporto reggente all'essere, solo allora l'essere diventa definibile come oggettità.

L'esperienza della riflessione intesa come tale rapporto, tuttavia, presuppone che in generale il rapporto all'essente *sia* esperito come *repraesentatio*: come rap-presentare (*Vor-stellen*).

Questo, tuttavia, può divenire destino (*geschicklich werden*) solo quando l'*idea* è divenuta *perceptio*. Alla base di questo divenire sta la trasformazione della verità come conformità nella verità come certezza, in cui l'*adaequatio* viene conservata. La certezza, come assicurazione di sé (come voler-si), è la *iustitia* in quanto giustificazione del rapporto all'essente e alla sua causa prima, e perciò dell'appartenenza all'essente. La *iustificatio* nel senso della Riforma e il concetto nietzscheano della giustizia come verità sono la stessa cosa.

Nella sua essenza, la *repraesentatio* si fonda sulla *reflexio*. Per questo l'essenza dell'oggettità come tale diventa manifesta solo quando l'essenza del pensiero viene riconosciuta e specificamente esercitata come « io penso qualcosa », cioè come riflessione.

XVII

Kant è sulla via che conduce a prendere in considerazione l'essenza della riflessione nel suo senso trascendentale, cioè ontologico. Questo passo

si compie in una nota poco appariscente in forma di appendice che ha per titolo *Della anfibolia dei concetti della riflessione*. Questa sezione è un'aggiunta, ma contiene una prospettiva essenziale e una presa di posizione nei confronti di Leibniz e, di conseguenza, verso tutta la metafisica precedente, quale essa si presenta a Kant, fondata, nella sua costituzione ontologica, sull'egoità (*Ichheit*).

XVIII

Dall'esterno, sembra che l'egoità sia solo una generalizzazione operata in un secondo momento astraendo dai singoli « io » umani. È chiaro che Cartesio pensa anzitutto al suo « io » come a qualcosa che appartiene alla sua singola persona (*res cogitans* come *substantia finita*), mentre Kant, senza dubbio, pensa la « coscienza in generale ». Tuttavia Cartesio pensa anche già il proprio singolo io alla luce della egoità, benché non ancora rappresentata in maniera esplicita. Questa egoità appare già nella forma del *certum*, della certezza la quale non è altro che l'assicurazione del rappresentato per il rappresentare. Il rapporto nascosto all'egoità come certezza di sé e del rappresentato è già dominante. Solo sulla base di questo rapporto il singolo io è esperibile come tale. L'io umano, in quanto sé individuato che si dispiega completamente come tale, può solo volersi alla luce del *rapporto* dell'ancora non riconosciuta volontà di volontà *con* questo io. Nessun io esiste « in sé » (*an sich*), ma è « in sé » sempre soltanto in quanto è « entro se stesso » (*in sich*), e cioè come egoità.

Per questo, l'egoità è presente e agisce (*west*) anche là dove l'io singolo non si impone in alcun modo, ma anzi passa in secondo piano mentre la società e altre strutture collettive hanno il sopravvento. Anche e appunto qui si verifica il predominio dell'« egoismo », da intendere in riferimento alla metafisica, che non ha nulla da fare con il « solipsismo » nel senso banale del termine.

La filosofia propria dell'epoca della metafisica compiuta è l'antropologia (si veda già *Holzwege*, p. 91 s.). Che si parli ancora di antropologia « filosofica » oppure no è del tutto indifferente. La filosofia è diventata antropologia, e su questa via si è trasformata in una preda per la discendenza della metafisica, cioè per la fisica intesa nel senso piú vasto, che comprende la fisica della vita e dell'uomo, la biologia e la psicologia. Divenuta antropologia, la filosofia stessa perisce a causa della metafisica.

XIX

La volontà di volontà pone come condizioni della propria possibilità l'assicurazione di « fondi » (verità) e la possibilità che gli impulsi siano spinti oltre se stessi (arte). La volontà di volontà, di conseguenza, organizza essa

stessa come essere l'essente. È nella volontà di volontà che la tecnica (assicurazione di « fondi ») e l'incondizionata assenza di meditazione (lo « *Erlebnis* ») assumono il predominio.

La tecnica come forma suprema della consapevolezza (*Bewusstheit*) razionale, interpretata tecnicamente, e l'assenza di meditazione, in quanto organizzata incapacità, impenetrabile a se stessa, di entrare in rapporto con ciò ch'è problematico, sono inseparabilmente connesse: sono un'unica cosa.

Perché sia cosí, e come vi siamo arrivati, possiamo supporre qui che lo si sia visto e compreso.

Si tratta soltanto di prendere in considerazione il fatto che l'antropologia non si esaurisce nell'indagine sull'uomo e nella volontà di spiegare ogni cosa a partire dall'uomo, come sua espressione. Anche là dove non si ricerca, e dove sono invece in gioco decisioni, ciò implica sempre anzitutto che si oppone una umanità a un'altra, che l'umanità viene riconosciuta come la forza originaria, proprio come se essa fosse il principio e la fine in tutto l'ambito dell'essente, e quest'ultimo, con le sue diverse interpretazioni, solo la conseguenza.

In tal modo si giunge al predominio, come unico problema determinante, della domanda: in quale forma rientra l'uomo? Qui « forma » è intesa indeterminatamente in senso metafisico, cioè platonicamente, come ciò che *è* e determina ogni tradizione e ogni sviluppo, rimanendone però, dal canto suo, indipendente. Questo preliminare riconoscimento « dell'uomo » porta a cercare l'essere anzitutto e soltanto nell'ambito *dell'uomo* e a considerare l'uomo come il « fondo » (*Bestand*) umano, come il μὴ ὄν di volta in volta misurato sull'ἰδέα.

XX

In quanto la volontà di potenza raggiunge la sua sicurezza estrema e incondizionata essa, come quella che tutto assicura, diventa l'unico principio di ogni ag-giustamento (*das einzig Richtende*), di ogni giustezza ed esattezza. L'esattezza della volontà di volontà è l'incondizionata e completa assicurazione di se stessa. Ciò che è conforme al suo volere è esatto e in ordine, poiché la volontà di volontà rimane essa stessa l'unico ordine. In questa sicurezza di sé della volontà di volontà, l'essenza principiale (*anfängliche*) della verità è perduta. L'esattezza della volontà di volontà è il non-vero puro e semplice. L'esattezza del non-vero ha, entro l'ambito della volontà di volontà, una sua peculiare irresistibilità. Ma l'esattezza del non-vero, che rimane esso stesso, *in quanto tale*, nascosto, è anche la cosa piú inquietante che possa accadere nel rovesciarsi dell'essenza della verità. L'esattezza comanda sul vero e mette da parte la verità. Proprio la volontà dell'assicurazione incondizionata fa apparire l'insicurezza universale.

XXI

La volontà è in se stessa già compimento dello sforzo come realizzazione dell'obiettivo cercato (*des Erstrebten*); qui tale obiettivo è posto essenzialmente nel concetto, cioè come un rappresentato in generale, esplicitamente saputo e consaputo. Alla volontà è connessa la coscienza. La volontà di volontà è la piú alta e incondizionata consapevolezza della calcolante assicurazione di sé del calcolare (cfr. *Der Wille zur Macht*, n. 458).

Per questo essa comporta un costante, incondizionato ricercare, che in modo versatile studia i mezzi, le ragioni, gli ostacoli; comporta il calcolo che muta gli scopi e vi si impegna provvisoriamente di volta in volta, la mistificazione, i giochi dell'astuzia, lo spirito inquisitorio per il quale la volontà di volontà è diffidente e insidiosa anche verso se stessa e non pensa ad altro che all'assicurazione di sé come della potenza stessa.

La mancanza di scopi, quella che è essenzialmente propria della volontà di volontà, è il dispiegarsi completo dell'essenza della volontà, quale si è annunciata nel concetto kantiano della ragion pratica come volere puro. Questo volere vuole se stesso, e come volontà è l'essere. Per questo, dal punto di vista del contenuto, il volere puro e la sua legge sono formali. Esso è a se stesso l'unico contenuto in quanto forma.

XXII

Per il fatto che la volontà viene personificata di tempo in tempo in singoli « uomini di volontà » (*Willensmenschen*), la volontà di volontà sembra essere l'irradiazione di queste persone. Nasce l'idea che la volontà umana sia l'origine della volontà di volontà, mentre l'uomo è voluto dalla volontà di volontà, senza rendersi conto dell'essenza di questo volere.

Poiché l'uomo è quello che è cosí voluto e che è posto nella volontà di volontà, ne consegue necessariamente che, nella sua essenza, viene chiamata in causa « la volontà », a cui si attribuisce il potere di istanza [suprema] della verità. Si pone ovunque il problema di stabilire se il singolo e le comunità abbiano il loro essere da questa volontà, oppure se ancora discutano e mercanteggino con essa o addirittura contro di essa, senza sapere che hanno già perso la partita. L'unicità dell'essere si mostra anche nella volontà di volontà, che lascia aperta una sola direzione in cui il volere si può esercitare. Di qui proviene l'uniformità del mondo della volontà di volontà, che è lontano dalla semplicità del principio quanto l'inessenza è lontana dall'essenza, sebbene le appartenga.

XXIII

Poiché la volontà di volontà nega ogni fine in sé e ammette dei fini solo come mezzi che le consentano di superare deliberatamente se stessa nel suo gioco e di organizzare il campo (*Spielraum*) per questo gioco;

e poiché però, d'altra parte, la volontà di volontà, se deve installarsi nell'essente, non può permettersi di apparire nella forma di quell'anarchia di catastrofi che essa è, è necessario che essa trovi ancora modo di legittimarsi. Qui la volontà di volontà escogita il discorso della « missione ». Questa non è pensata in riferimento a un principio (*Anfängliches*) e alla sua preservazione, ma come il fine che viene assegnato dal punto di vista del « destino » (*Schicksal*) e che perciò serve di giustificazione alla volontà di volontà.

XXIV

La lotta tra quelli che sono al potere e quelli che vogliono arrivarci: da entrambe le parti la lotta è per la potenza. Dovunque, la potenza stessa è l'elemento determinante. Con questa lotta per la potenza, l'essenza della potenza viene posta da entrambe le parti nell'essere del suo dominio incondizionato. Ma nello stesso tempo una cosa elementare rimane qui nascosta, e cioè che questa lotta è al servizio della potenza ed è voluta da essa. Questa si è previamente impadronita di tali lotte. Solo la volontà di volontà conferisce vigore a queste lotte e le autorizza (*ermächtigt*). La potenza, cosí, s'impadronisce però delle umanità [storiche] in modo tale da togliere all'uomo la possibilità di sfuggire mai, per queste vie, all'oblio dell'essere. Questa lotta è necessariamente planetaria e, come tale, nella sua essenza indecidibile, giacché essa non ha nulla da decidere, in quanto rimane esclusa da ogni de-cisione (*Unterscheidung*), cioè dalla differenza (*Unterschied*) (dell'essere dall'ente) e quindi dalla veri-tà (*Wahr-heit*), e per forza propria è spinta nel dominio dell'assenza di destino (*ins Ungeschickliche*): nell'abbandono dell'essere.

XXV

Il dolore che anzitutto bisogna provare e sostenere fino alla fine è il comprendere e sapere che l'assenza di bisogno (*Notlosigkeit*) è la massima e piú nascosta indigenza (*Not*), che solo dalla distanza piú remota si fa sentire su di noi. L'assenza di bisogno consiste nel credere di tenere in mano e di conoscere il reale e la realtà, che cosa sia vero, senza aver bisogno di sapere dove *dispieghi il proprio essere* (*west*) la verità.

L'essenza del nichilismo, nel senso della storia dell'essere, è l'abbandono dell'essere, in quanto in tale abbandono accade che l'essere si lascia andare nel fare e nel macchinare. Questo lasciarsi andare asservisce l'uomo in modo incondizionato. Tale asservimento non è affatto una decadenza o un fatto in qualche senso « negativo ».

Per questo anche non qualunque umanità è adatta a realizzare storicamente il nichilismo incondizionato. Per questo, anzi, addirittura una lotta è necessaria per decidere quale umanità sia capace dell'incondizionato compimento del nichilismo.

XXVI

I segni dell'ultimo abbandono dell'essere sono gli appelli in nome delle « idee » e dei « valori », la confusa altalena tra la professione di fede nella « azione » e quella nell'indispensabilità dello « spirito ». Tutto questo è già organicamente inquadrato entro il meccanismo dell'apparato che serve al processo di ordinamento. Quest'ultimo è a sua volta determinato dal vuoto dell'abbandono dell'essere, entro il quale la consumazione (*Verbrauch*) dell'essente per le produzioni della tecnica, a cui anche la cultura appartiene, rappresenta l'unica via di uscita per mezzo della quale l'uomo, cosí tenacemente attaccato a se stesso, può ancora salvare la soggettività nella superumanità. Subumanità e superumanità sono la stessa cosa; esse sono inseparabilmente legate, come nell'*animal rationale* della metafisica il « sotto » dell'animalità e il « sopra » della *ratio* sono appaiati in modo inscindibile in reciproca corrispondenza. Subumanità e superumanità vanno qui pensate in senso metafisico, e non come valutazioni morali.

La consumazione dell'essente, come tale e nel suo svolgersi, è determinata dall'apparato (*Rüstung*) inteso in senso metafisico, mediante cui l'uomo si rende « signore » del mondo « elementare ». La consumazione comprende l'uso (*Gebrauch*) regolato dell'essente, che diviene occasione e materia di realizzazioni e del loro incremento. Questo uso viene utilizzato a beneficio dell'apparato. Ma nella misura in cui quest'ultimo dà luogo all'incondizionatezza dell'accrescimento e dell'assicurazione di sé, e in verità ha come scopo l'assenza di scopo, questo usare è un usurare.

Le « guerre mondiali » e il loro carattere di « totalità » sono già conseguenze dell'abbandono dell'essere. Esse spingono a un'assicurazione di « fondi » che è opera di una forma permanente di usura (*Vernutzung*). Questo processo si impadronisce anche dell'uomo, il quale non può piú nascondere il carattere che fa di lui la piú importante delle materie prime. L'uomo è « la piú importante delle materie prime » perché rimane il soggetto di ogni usura, e ciò nel senso che getta incondizionatamente in questo processo la sua volontà e in tal modo diventa nello stesso tempo l'« oggetto » dell'abbandono dell'essere. Le guerre mondiali sono la forma preliminare della soppressione di ogni differenza tra guerra e pace, soppressione che è resa necessaria dal fatto che il « mondo » è divenuto non-mondo, in seguito all'abbandono dell'essente da parte di ogni verità dell'essere. « Mondo », nel senso della storia dell'essere, significa infatti (cfr. già *Sein und Zeit*) l'inoggettivo dispiegamento (*Wesung*) della verità dell'essere (*Seyn*) per l'uomo, in quanto questo è essenzialmente traspropriato (*Uebereignet*) all'essere. Nell'epoca dell'esclusivo potere della potenza, cioè dell'incondizionato premere dell'essente verso la consumazione dell'usura, il mondo è divenuto non-mondo, nella misura in cui l'essere è bensí presente (*west*), ma senza un proprio vigere (*Walten*). L'essente è reale in quanto ciò che è effettivo (*das Wirkliche*). Ovunque c'è l'efficacia (*Wirkung*), e non un mondeggiarsi del mondo (*ein Welten der Welt*), e tuttavia

ancora, benché dimenticato, l'essere. Al di là della guerra e della pace sta il puro erramento (*Irrnis*) dell'usura dell'essente nell'attività che si assicura di sé ordinando tutto a partire dal vuoto dell'abbandono dell'essere. « Guerra » e « pace », trasformate nel senso della loro inessenza, sono assunte nell'erramento e, poiché sono divenute irriconoscibili in una qualunque differenza, scompaiono nel processo in cui il fare produce sempre ulteriori fattibilità. La domanda che chiede quando ci sarà finalmente pace non può trovare risposta, ma non perché la durata della guerra sia imprevedibile, bensí perché già la domanda stessa si volge verso qualcosa che non esiste piú, dato che anche la guerra non è già piú niente che possa concludersi in una pace. La guerra è divenuta una sottospecie dell'usura dell'essente, che viene continuata nel tempo di pace. Prepararsi a una lunga guerra è solo la forma già invecchiata in cui viene riconosciuta la novità dell'epoca dell'usura. Questa lunga guerra, nella sua lunghezza, non va lentamente verso una pace di tipo tradizionale, ma verso una situazione in cui i caratteri costitutivi della guerra non sono piú esperiti come tali e ciò che costituisce la pace ha perso ogni senso e ogni contenuto. L'erramento non conosce alcuna verità dell'essere; al suo posto, però, esso sviluppa l'ordinamento e la sicurezza, perfettamente attrezzati, delle diverse pianificazioni in ogni singolo ambito. Nel circolo (cerchio) degli ambiti, gli ambiti particolari degli apparati umani diventano necessariamente dei « settori »; anche il « settore » della poesia, il « settore » della cultura non sono altro che domini assicurati attraverso la pianificazione, in cui si esercita come negli altri una specifica attività di « direzione ». L'indignazione morale di coloro che ancora non sanno ciò che è si dirige spesso contro l'arbitrio e le pretese di dominio dei « capi » — e questa è la forma piú fatale della stima che si continua ad attribuire ad essi. Ai capi tocca la rabbia di non potersi liberare dall'esser perseguitati per lo scandalo che essi danno solo in apparenza, in quanto non sono loro che agiscono. Si crede che i capi, nel furore cieco di un egoismo esclusivo, si arroghino ogni cosa e dispongano tutto secondo il loro capriccio. In realtà, essi sono la conseguenza necessaria del fatto che l'essente è passato nel modo d'essere dell'erramento, in cui si estende il vuoto che esige un unico ordinamento e un'unica assicurazione dell'essente. In questo quadro diventa necessaria una « direzione », cioè il calcolo pianificante che assicuri la totalità dell'essente. In vista di ciò devono essere predisposti e apprestati uomini che possano essere usati per la direzione. I « capi » sono i lavoratori che servono l'apparato in posizione determinante, che hanno la supervisione di tutti i settori dell'assicurazione dell'usura dell'essente, poiché abbracciano la totalità del [loro] ambito e in tal modo dominano l'erramento nella sua calcolabilità. Il modo di questo dominare (*durchschauen*) è la capacità di calcolare, che fin da principio si è data interamente alle esigenze della sempre crescente attività di assicurazione di ordinamenti in vista di possibilità future di ulteriore ordinamento. La subordinazione di tutte le possibili tendenze alla totalità dell'attività pianificante e assicurante si chiama « istinto ». La parola indica qui, al di là dell'intelligenza (*Verstand*) limitata che calcola solo in base a

ciò che le è piú vicino, un « intelletto » (*Intellekt*), al cui « intellettualismo » non sfugge nulla di ciò che, come « fattore », deve figurare nel calcolo che tiene il conto dei singoli « settori ». L'istinto è quel potenziamento dell'intelletto in una incondizionata facoltà calcolante che appartiene alla sovrumanità. Poiché questo calcolare domina completamente la volontà, sembra che accanto alla volontà non vi sia piú null'altro che la sicurezza del puro impulso al calcolo, per il quale la prima regola del calcolo è il « calcolare tutto ». « L'istinto » era considerato finora come un carattere distintivo dell'animale, che nel suo ambiente vitale sceglie e persegue le cose secondo che gli siano utili o dannose e non si cura di null'altro. La sicurezza dell'istinto animale è connessa al fatto che l'animale è circoscritto in modo rigido e cieco entro la cerchia dei suoi bisogni. L'incondizionata presa del potere da parte della sovrumanità comporta anche la completa liberazione della subumanità. L'impulso dell'animalità e la *ratio* dell'uomo divengono identici.

Il fatto che si richieda l'istinto come carattere della sovrumanità vuol dire che ad essa appartiene la subumanità, intesa in senso metafisico; ma ciò nel senso che proprio l'elemento animale, in ognuna delle sue forme, viene sempre piú completamente sottomessa al calcolo e alla pianificazione (pianificazione sanitaria, allevamento). Poiché l'uomo è la materia prima piú importante, ci si può aspettare che, sulla base delle attuali ricerche della chimica, un giorno si possano creare fabbriche per la produzione artificiale di materiale umano. Le ricerche del chimico Kuhn, a cui quest'anno [1951] la città di Francoforte ha conferito il premio Goethe, aprono già la possibilità di regolare in modo pianificato, secondo i bisogni, la generazione di esseri viventi di sesso maschile o femminile. Al dirigismo letterario nel settore « cultura » corrisponde, secondo una rigorosa consequenzialità logica, il dirigismo in materia di fecondazione. (Non rifugiamoci qui, per una *pruderie* ormai obsoleta, dietro a distinzioni che non esistono piú. Il bisogno di materiale umano è soggetto alle regole dell'ordinamento dell'apparato esattamente come il bisogno di libri di lettura amena e di poesie, per la produzione dei quali il poeta non è in nulla piú importante dell'apprendista rilegatore che aiuta a rilegare le poesie per una biblioteca di fabbrica, per esempio andando a prendere in magazzino il cartone che occorre alla confezione del libro.)

L'usura di ogni materia, ivi compresa la materia prima « uomo », per la produzione tecnica dell'incondizionata possibilità di produrre tutto, è segretamente determinata dal vuoto completo in cui l'essente, la materia del reale, è sospeso. Questo vuoto deve essere riempito. Ma poiché il vuoto dell'essere, specialmente quando non può essere esperito come tale, non è mai suscettibile di venir riempito dalla pienezza dell'essente, l'unica via per sottrarvisi è la continua organizzazione dell'essente in vista della possibilità permanente di un'attività ordinante in quanto forma dell'assicurazione dell'agire senza scopo. La tecnica, da questo punto di vista, in quanto è legata senza saperlo al vuoto dell'essere, è l'organizzazione della penuria (*des Mangels*). Dovunque vi è troppo poco di essente — e dapper-

tutto, in modo sempre crescente, tutto è troppo poco per la volontà di volontà che cresce sempre piú — è necessario che la tecnica intervenga a produrre surrogati e a consumare le materie prime. Ma in realtà il « surrogato » e la produzione di massa di surrogati non è un espediente provvisorio, ma l'unica forma possibile in cui la volontà di volontà, l'assicurazione « senza residui » dell'attività ordinante, si mantiene in moto e cosí può essere « essa stessa » in quanto il « soggetto » di tutto. L'aumento numerico delle masse umane viene ricercato e pianificato espressamente, affinché non manchi mai la possibilità di rivendicare, per queste grosse masse, piú ampi « spazi vitali », i quali per la loro vastità richiederanno a loro volta piú grandi masse di uomini che siano adeguate a popolarli e organizzarli. Questa circolarità tra usura e consumazione è l'unico processo che caratterizza la storia di un mondo il quale è divenuto un non-mondo. « Nature di capi » sono quelle che, a causa della sicurezza del loro istinto, si mostrano adatte ad essere usate da questo processo come organi di direzione. Essi sono i primi « funzionari » in quel movimento di affari che è l'incondizionata consumazione dell'essente al servizio dell'assicurazione del vuoto dell'abbandono dell'essere. Questo movimento della consumazione dell'essente, mosso dall'inconsapevole difesa che si oppone contro il non esperito essere (*Seyn*), esclude anticipatamente che le differenze dell'elemento nazionale e dei popoli siano fattori ancora essenziali. Allo stesso modo che la differenza tra guerra e pace è divenuta caduca, cade anche la distinzione tra « nazionale » e « internazionale ». Chi oggi pensa « in modo europeo » non si espone piú all'accusa di essere un « internazionalista ». Non è però piú neppure un nazionalista, in quanto si preoccupa del bene delle altre nazioni non meno che della propria.

Parimenti, l'uniformità del processo storico dell'epoca attuale non si fonda su una sopraggiunta adeguazione di sistemi politici piú antichi a quelli piú nuovi. L'uniformità non è la conseguenza, ma la base della contrapposizione violenta in cui si misurano le singole aspirazioni alla direzione all'interno della consumazione dell'essente in vista dell'assicurazione dell'ordine. L'uniformità dell'essente — derivante dal vuoto dell'abbandono dell'essere — nella quale ciò che importa è solo la sicurezza calcolabile del suo ordinamento che la assoggetta alla volontà di volontà, condiziona anche dappertutto, al di là di ogni differenza nazionale, l'uniformità dei tipi di comando, per cui tutti i tipi di stato sono solo piú uno strumento di direzione fra altri. Poiché la realtà consiste nell'uniformità del calcolo pianificabile, anche l'uomo deve necessariamente rientrare nell'uniformità, per mantenersi al livello del reale. Un uomo senza uni-forme oggi fa già l'impressione dell'irreale, di qualcosa che « non c'entra » piú. L'essente che solo è ammesso nella volontà di volontà si distende in una assenza di differenze che è regolata solo piú da un processo di organizzazione dominato dal « principio di prestazione » (*Leistungsprinzip*). Questo sembra dover dar luogo a una gerarchizzazione; ma in verità alla sua base è determinato dall'assenza di gerarchia, perché lo scopo della prestazione è dovunque soltanto l'uniforme vuotezza della consumazione di ogni lavoro nell'assicurazione dell'atti-

vità ordinante. L'eliminazione di ogni differenza, che prorompe con forza da questo principio, non si identifica affatto con il puro e semplice livellamento che rovescia soltanto le gerarchie finora in vigore. L'assenza di differenze della consumazione totale deriva da un rifiuto « positivo » di gerarchizzazioni, conforme al primato del vuoto di ogni finalizzazione. Questa assenza di differenze attesta il fatto che è già stato assicurato il « fondo » del non-mondo dell'abbandono dell'essere. La terra appare come il non-mondo dell'erramento. Essa è, dal punto di vista della storia dell'essere (*seynsgeschichtlich*), l'astro errante.

XXVII

I pastori abitano, invisibili, fuori del deserto della terra devastata, che è destinata a servire solo piú all'assicurazione del dominio dell'uomo, la cui attività si risolve tutta nel valutare se qualcosa sia importante o irrilevante per la vita; una vita che, come volontà di volontà, esige preventivamente che ogni sapere si muova entro questa prospettiva del calcolare e del valutare assicurante.

La legge nascosta della terra la mantiene nella moderata misuratezza del nascere e del perire di tutte le cose entro i limiti della loro possibilità, che ognuna di esse segue e che tuttavia nessuna conosce. La betulla non oltrepassa mai la sua possibilità. Il popolo delle api abita dentro all'ambito della sua possibilità. Solo la volontà, che si organizza, con la tecnica, in ogni direzione, fa violenza alla terra e la trascina nell'esaustione, nell'usura e nelle trasformazioni dell'artificiale. Essa obbliga la terra ad andare oltre il cerchio della possibilità che questa ha naturalmente sviluppato, verso ciò che non è piú il suo possibile, e quindi è l'impossibile. Il fatto che i piani e i dispositivi della tecnica riescano in numerose invenzioni e producano continue innovazioni non dimostra affatto che le conquiste della tecnica rendano possibile anche l'impossibile.

L'attenzione della storiografia (*Historie*) per l'attualità e il suo moralismo sono gli ultimi passi della completa identificazione della natura e dello spirito con l'essenza della tecnica. Natura e spirito sono oggetti dell'autocoscienza; l'incondizionato dominio di quest'ultima li costringe entrambi, in modo predeterminato, in una uniformità dalla quale, entro i limiti della metafisica, non c'è modo di sfuggire.

Una cosa è utilizzare semplicemente la terra; un'altra è, invece, ricevere la benedizione della terra e stabilirsi nella legge di questa accettazione come nella propria casa (*heimisch zu werden*), per custodire il segreto (*Geheimnis*) dell'essere e vegliare sull'inviolabilità del possibile.

XXVIII

Nessun semplice agire cambierà la condizione del mondo, perché l'essere in quanto efficacia e azione rende ogni essente impenetrabile all'evento (*Ereignis*). Neppure la mostruosa sofferenza che trascorre sulla terra è in grado di suscitare immediatamente alcun cambiamento, perché è vissuta solo come un patire, cioè passivamente, quindi come condizione opposta all'azione, e perciò — come questa — entro lo stesso ambito essenziale della volontà di volontà.

Ma la terra rimane al sicuro nell'invisibile legge di quel possibile che essa stessa è. La volontà ha imposto, al possibile, l'impossibile come scopo. Il sistema di apparati che organizza questa imposizione e la mantiene nel suo predominio nasce dall'essenza della tecnica, parola che qui è da identificare con il concetto della metafisica nella fase del suo compimento. L'incondizionata uniformità di tutte le umanità della terra sotto il dominio della volontà di volontà rende manifesta l'insensatezza dell'agire umano posto come assoluto.

La devastazione della terra comincia come un processo voluto, ma non conosciuto e nemmeno conoscibile nella sua essenza, nel momento in cui l'essenza della verità si definisce come certezza entro la quale per la prima volta il rappresentare e il produrre (*Vorstellen und Herstellen*) umano diventa sicuro di se stesso. Hegel concepisce questo momento della storia della metafisica come quello in cui l'autocoscienza assoluta diventa il principio del pensiero.

Sembra addirittura che, per l'uomo sotto il dominio della volontà, sia impenetrabile l'essenza del dolore e ugualmente quella della gioia. Forse l'eccesso di sofferenza potrebbe qui ancora apportare un mutamento?

Nessun mutamento viene senza una scorta che indica preventivamente la via. Ma come si può avvicinare la scorta, se non si fa largo (*sich lichtet*) l'evento (*Ereignis*) che richiamando e adoperando l'uomo nel suo bisogno di lui (*rufend und brauchend*) lo ad-occhia (*er-aügnet*), cioè lo scorge (*erblickt*), e in questo scorgere [ad-occhiante] porta dei mortali sulla via del costruire pensante e poetante?

CHI È LO ZARATHUSTRA DI NIETZSCHE?

Sembra una cosa facile rispondere a questa domanda. Nietzsche stesso infatti ci fornisce la risposta, in enunciati chiari, anzi evidenziati dal corsivo. Tali enunciati si trovano nell'opera di Nietzsche che è dedicata espressamente alla figura di Zarathustra. Il libro consiste di quattro parti, è stato scritto negli anni 1883-85 e si intitola: *Cosí parlò Zarathustra.*

Nietzsche ha voluto accompagnare questo libro con un sottotitolo, che suona: *Un libro per tutti e per nessuno.* « Per tutti » non vuol dire certo: per chiunque, per il primo venuto. « Per tutti » significa: per ogni uomo in quanto uomo, per ognuno ogni volta e nella misura in cui arriva a considerarsi, nella propria essenza, come degno di pensarsi (*denkwürdig*). « ... e per nessuno » significa: per nessuno che appartenga alla schiera dei curiosi affluiti da ogni parte, che si inebriano per questa o quella parte o frase isolata del libro, e si fanno prendere ciecamente dalla vertigine del suo linguaggio che è insieme canto e grido, ora riflessivo ora irruento, spesso elevato e talvolta terra terra, invece di mettersi decisamente sulla strada di quel pensiero che qui cerca la propria espressione.

Cosí parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno. In che strano modo questo sottotitolo si è venuto rivelando giustificato e legittimo — ma in un senso esattamente rovesciato — nei settant'anni che sono passati dalla prima apparizione del libro. Questo è diventato un libro per tutti, e d'altra parte non è apparso fino ad oggi nessuno che fosse all'altezza di pensare l'idea fondamentale di questo libro e di misurare tutta la portata della sua comparsa. Chi è Zarathustra? Se leggiamo con attenzione il titolo dell'opera vi possiamo scorgere un'indicazione: *Cosí parlò Zarathustra.* Zarathustra parla. È un parlatore. Di che tipo? Un oratore popolare o magari un predicatore? No. Il parlatore Zarathustra è un *Fürsprecher*, un portavoce e un avvocato. In questo termine incontriamo una parola molto antica della lingua tedesca, e invero essa ci si presenta con un senso molteplice. « *Für* », propriamente, significa « *vor* », davanti. Il termine *Fürtuch* è usato ancora oggi, in alemanno, per indicare il grembiule. Il *Fürsprech*, l'intercessore, parla dinnanzi agli altri e guida il discorso. Ma « *für* » significa anche: a favore di, in difesa di. Il *Fürsprecher* è infine colui che interpreta e spiega ciò di cui e per cui parla.

Zarathustra è un avvocato in questo triplice senso. Ma che cosa proclama (*spricht vor*)? In favore di chi parla? Che cosa si sforza di interpretare? Zarathustra è forse un avvocato qualunque di una causa qualunque,

o invece è *il* portavoce di quell'unica cosa che anzitutto e sempre si rivolge all'uomo?

Verso la fine della terza parte di *Cosí parlò Zarathustra* c'è un pezzo intitolato « *Il convalescente* » (*Der Genesende*). Il convalescente è Zarathustra. Ma che cosa significa, qui, convalescente? Il verbo *genesen* (guarire, ricuperare la salute), è lo stesso che il verbo greco νέομαι, νόστος. Questo verbo significa « tornare a casa »; la nostalgia è la pena della lontananza, il dolore di chi è via da casa. « Il convalescente » è colui che si raccoglie per tornare a casa, cioè per dirigersi alla dimora del suo destino (*Bestimmung*). Il convalescente è in cammino verso se stesso, cosí che può dire di sé chi egli sia. Nella pagina citata, il convalescente dice: « Io, Zarathustra, l'avvocato della vita, l'avvocato della sofferenza, l'avvocato del circolo... ».

Zarathustra parla a favore della vita, della sofferenza, del circolo, e questo egli proclama. Questi tre termini: « vita - sofferenza - circolo » sono connessi, sono la stessa cosa. Se fossimo in grado di pensare rettamente questi tre termini come una sola e identica cosa, saremmo anche capaci di presentire di chi Zarathustra sia l'avvocato e chi egli stesso, in quanto tale avvocato, possa essere. Certo potremmo, a questo punto, tagliar corto con una spiegazione grossolana, e dire, con una esattezza a suo modo incontestabile, che « vita » significa, nel linguaggio di Nietzsche, la volontà di potenza come carattere fondamentale di tutto ciò che è, e non soltanto dell'uomo. Che cosa significhi « sofferenza », poi, Nietzsche lo spiega in questi termini: « Tutto ciò che soffre vuol vivere » (*Werke*, ed. Naumann, VI, 469), cioè tutto quello che è nel modo della volontà di potenza. Questo vuol dire: « Le forze formatrici si urtano » (XVI, 151). Il « circolo » è il segno dell'anello (*Ring*) il cui lottare (*Ringen*) ritorna su se stesso e cosí ottiene (*erringt*) sempre il ritorno dell'uguale.

In questa prospettiva Zarathustra si presenta come il portavoce del fatto che ogni essente è volontà di potenza, la quale, come volontà creatrice che urta contro se stessa, soffre, e cosí vuole se stessa nell'eterno ritorno dell'uguale.

Con questa formula abbiamo dato, come si dice in linguaggio scolastico, una definizione dell'essenza di Zarathustra. Questa definizione possiamo scrivercela, impararcela a memoria e tirarla fuori quando l'occasione lo richieda. Possiamo persino documentare ulteriormente la definizione citando quelle frasi dell'opera di Nietzsche che, evidenziate dal corsivo, dicono chi Zarathustra sia.

Nel già ricordato testo de « *Il convalescente* » (VI, p. 314), leggiamo: « *Tu* (cioè Zarathustra) *sei il maestro dell'eterno ritorno...!* ».

E nella prefazione generale dell'opera (n. 3) è detto:

« *Io* (ossia Zarathustra) *vi insegno il superuomo* ».

Secondo queste frasi, Zarathustra, il portavoce, è un « maestro ». Manifestamente, egli insegna due cose: l'eterno ritorno dell'uguale e il superuomo. Solo che non si vede immediatamente se e come queste due cose che egli insegna si connettano. Tuttavia, anche se il nesso si chiarisse, rimarrebbe ancora problematico stabilire se noi ascoltiamo il portavoce, se

impariamo da questo maestro. Senza un tale ascoltare e imparare non possiamo mai sapere veramente chi Zarathustra sia. Non basta quindi mettere insieme delle frasi, dalle quali risulta che cosa il portavoce e maestro dice di se stesso. Dobbiamo fare attenzione a *come* egli dice queste cose, in quale occasione e con quale intenzione. La parola decisiva: « Tu sei il maestro dell'eterno ritorno », non è Zarathustra che la dice a se stesso. Gliela dicono i suoi animali. Essi sono subito nominati all'inizio della prefazione dell'opera, e poi piú chiaramente alla fine della stessa prefazione (n. 10). Qui è detto: « ... mentre il sole stava nel pieno meriggio... si mise a scrutare il cielo — aveva infatti udito sopra di sé lo stridio acuto di un uccello. Ecco, un'aquila volteggiava in larghi circoli per l'aria, ad essa era appeso un serpente, non come una preda ma come un amico: le stava infatti inanellato al collo ».[1] In questo misterioso abbraccio presentiamo già in che modo inespresso nel volo circolare dell'aquila e nelle spire del serpente si intreccino il circolo e l'anello. Cosí brilla l'anello che si chiama *anulus aeternitatis*: sigillo e anno dell'eternità. Nella visione dei due animali appare ciò a cui essi, volando in cerchio e avvolgendosi a spirale, si ricollegano. Non sono loro a produrre il circolo e l'anello, ma vi si inseriscono per avere cosí la propria essenza. Nella visione dei due animali appare ciò che sta a cuore a Zarathustra nel suo scrutare il cielo. Perciò il testo continua:

« "Sono i miei animali!", disse Zarathustra, e poi rise di cuore.

L'animale piú orgoglioso sotto il sole e l'animale piú intelligente sotto il sole — erano in volo per esplorare il terreno.

Volevano sapere se Zarathustra è ancora vivo. E in verità, vivo io ancora? ».

La domanda di Zarathustra mantiene tutta la sua portata solo se intendiamo l'indeterminato termine « vita » nel senso di « volontà di potenza ». Zarathustra chiede: la mia volontà corrisponde a quella volontà che, come volontà di potenza, regge e domina tutto l'essente?

I suoi animali vogliono conoscere l'essere di Zarathustra. Egli si domanda se è ancora, cioè se è già, quello che autenticamente è. In una nota postuma relativa a *Cosí parlò Zarathustra* (XIV, 279) si legge:

« Ho io il tempo di *aspettare* i miei animali? Se sono i *miei* animali, sapranno trovarmi. Silenzio di Zarathustra ».

Cosí i suoi animali, nel passo riportato de « *Il convalescente* », gli dicono quel che segue, e che dobbiamo badare a non intendere solo in riferimento alle parole in corsivo. Essi dicono:

« Giacché le tue bestie, Zarathustra, sanno bene chi tu sei e chi devi diventare: ecco, *tu sei il maestro dell'eterno ritorno* — questo ormai è il tuo destino! ».

Cosí viene in luce che Zarathustra deve anzitutto *divenire* quello che

[1] Qui e dopo, le citazioni da *Cosí parlò Zarathustra* sono sempre date nella traduzione italiana di M. Montinari, Milano, Adelphi, 1968 (*N.d.C.*).

è. Davanti a tale divenire, Zarathustra indietreggia spaventato. Lo spavento serpeggia in tutta l'opera che a lui è dedicata. Questo spavento determina lo stile, e il procedere esitante e sempre di nuovo rallentato dell'intera opera. Questo spavento soffoca in Zarathustra ogni sicurezza e ogni arroganza fin dall'inizio del cammino. Chi, in tutti i suoi discorsi spesso a prima vista arroganti e che sovente sono solo ebbri, non ha colto fin da principio e non risente di continuo questo spavento, non potrà mai sapere chi è Zarathustra.

Se Zarathustra deve prima diventare il maestro dell'eterno ritorno, non potrà cominciare immediatamente con questo insegnamento. Perciò, all'inizio del suo cammino, si incontra un'altra parola: « *Io vi insegno il superuomo* ».

Nella parola « superuomo » dobbiamo anzitutto allontanare tutte le risonanze false e svianti che l'accompagnano nella mentalità comune. Con il termine « superuomo » Nietzsche non indica per nulla un esemplare particolarmente perfetto dell'uomo attuale. Né intende una specie di uomini che metta da parte ciò che è umano ed eriga a legge il puro arbitrio e a regola una sorta di furia titanica. Il superuomo è invece, prendendo il termine esattamente alla lettera, quell'uomo che va oltre l'uomo cosí com'è stato e com'è, soltanto per portare finalmente l'uomo attuale in quella sua essenza che ancora gli manca e stabilirlo in essa. Una nota postuma relativa allo *Zarathustra* (XIV, 271) dice:

« Zarathustra non vuol *perdere* nulla del passato dell'umanità, vuole gettare ogni cosa nel crogiuolo ».

Ma donde viene il grido che fa appello al superuomo? Perché l'uomo cosí com'è e com'è stato non è piú sufficiente? Perché Nietzsche riconosce il momento storico in cui l'uomo si accinge ad accedere al dominio della terra nella sua totalità. Nietzsche è il primo pensatore che, nella prospettiva della storia universale quale si configura per la prima volta, pone la domanda decisiva e la pensa fino in fondo in tutta la sua portata metafisica. La domanda suona: l'uomo in quanto tale, nel suo essere quale si è determinato fino ad oggi, è preparato ad assumere il dominio della terra? Se non lo è, quali mutamenti deve subire, in modo che possa « assoggettare » la terra e cosí adempiere la parola di un antico Testamento? Non occorrerà che l'uomo attuale sia portato *oltre* se stesso, perché possa adeguarsi a questo compito? Se è cosí, il « super-uomo » rettamente inteso non potrà essere il prodotto di una fantasia sfrenata e degenerata, capace solo di precipitarsi nel vuoto. Neanche si può, tuttavia, scoprire la sua natura ricorrendo alla storia attraverso un'analisi dell'epoca moderna. Non possiamo quindi in alcun modo cercare la fisionomia essenziale del superuomo in quelle figure che, come funzionari supremi di una superficiale e malintesa volontà di potenza, vengono spinte ai gradi piú alti delle sue varie forme di organizzazione. Una cosa dovremmo subito notare: questo pensiero, che è rivolto a pensare la figura di un maestro che insegna il super-uomo, concerne noi, concerne l'Europa e la terra intera, non soltanto ancora oggi, ma soprattutto domani. La cosa sta cosí, e non importa che si accetti o si respin-

ga questo pensiero, che lo si trascuri o che se ne costruiscano delle erronee imitazioni. Ogni pensiero essenziale fa la sua strada intatto attraverso tutti i suoi partigiani e i suoi oppositori.

Occorre dunque che impariamo anzitutto ad imparare dal maestro, fosse pure solo a porre problemi che vanno oltre di lui. Solo cosí avremo un giorno esperienza di chi sia lo Zarathustra di Nietzsche, o non lo sapremo mai.

Resta da considerare, invero, se il domandare oltre il pensiero di Nietzsche possa essere uno sviluppo e una prosecuzione di tale pensiero, o non debba piuttosto risolversi in un passo indietro.

E resta da vedere, preliminarmente, se questo « indietro » indichi solo un passato definibile in termini storiografici, che si tratterebbe di riprendere e rinnovare (ad esempio l'epoca di Goethe), oppure se tale « indietro » rimandi a un già-stato (*Gewesen*), il cui cominciamento attende ancora un pensiero rammemorante (*Andenken*) che lo faccia diventare un inizio, inizio che l'ora mattutina fa apparire.

Ma per ora limitiamoci a prender notizia di poche cose provvisorie a proposito di Zarathustra. Possiamo farlo nel modo piú appropriato se cerchiamo di seguire i primi passi di quel maestro che egli è. Egli insegna in quanto mostra. Egli guarda avanti, nell'essenza del super-uomo, e lo cala in una figura visibile. Zarathustra è solo il maestro, non ancora il superuomo stesso. E, a sua volta, Nietzsche non è Zarathustra, ma colui che domanda e cerca di immaginare l'essere di Zarathustra.

Il superuomo va oltre il tipo dell'uomo quale si è determinato fino ad oggi, e quindi è un passaggio, un ponte. Per poter seguire, imparando, il maestro che insegna il superuomo, occorre — per rimanere nella metafora — che arriviamo al ponte. Possiamo pensare il passaggio in un modo relativamente completo se teniamo presenti tre cose:

1. Ciò da cui colui che passa si allontana.
2. Il passaggio stesso.
3. Il luogo dove va colui che passa.

Questo terzo elemento è ciò a cui noi, e anzitutto colui che passa, e prima ancora il maestro che lo deve mostrare, dobbiamo guardare. Se manca la pre-visione del « verso dove », il passare oltre resta senza guida, e ciò da cui colui che passa deve staccarsi rimane nell'indeterminato. D'altra parte, però, ciò verso cui colui che passa è chiamato a dirigersi si mostra in piena luce solo quando egli vi è arrivato. Per colui che passa, e ancor piú per colui che, come maestro, deve mostrare il passaggio, cioè per Zarathustra stesso, il « verso-dove » rimane sempre in una lontananza. La lontananza rimane. In quanto rimane, essa rimane in una vicinanza, cioè in quella vicinanza che custodisce il lontano come lontano, perché pensa al lontano e si volge verso di esso. La vicinanza rimemorante del lontano è ciò che la nostra lingua chiama *Sehnsucht*, nostalgia.

Nella parola *Sehnsucht* noi vediamo erroneamente una connessione con il « cercare » (*suchen*) e il « sentire un impulso ». Ma l'antica parola

Sucht significa: malattia, sofferenza, dolore (ad esempio in *Gelbsucht*, itterizia; *Schwindsucht*, mal sottile, tisi).

La nostalgia è il dolore della vicinanza del lontano.

Il luogo verso cui va colui che passa è quello a cui si volge la sua nostalgia. Colui che passa e già colui che lo mostra, il maestro, è, come sappiamo, sulla via del ritorno alla sua essenza piú propria. È il convalescente. Nella terza parte di *Cosí parlò Zarathustra*, al pezzo intitolato « *Il convalescente* » segue immediatamente il brano intitolato « *Della grande nostalgia* ». In questo brano, che è il terzultimo della terza parte, l'intera opera *Cosí parlò Zarathustra* raggiunge il suo apice. In una nota postuma (XIV, 285), Nietzsche osserva:

« Un *divino* soffrire è il contenuto della terza parte di *Zarathustra* ».

Nel brano « *Della grande nostalgia* » Zarathustra parla con la propria anima. Secondo la dottrina di Platone, che è rimasta basilare per tutta la metafisica occidentale, nel dialogo dell'anima con se stessa risiede l'essenza del pensare. Esso è il λόγος, ὃν αὐτὴ πρὸς αὑτὴν ἡ ψυχὴ διεξέρχεται περὶ ὧν ἂν σκοπῇ: il parlante raccoglimento che l'anima stessa percorre nel suo cammino verso di sé, tutt'intorno alle cose che essa vede (*Teeteto*, 189 e; cfr. *Sofista*, 263 e).

Zarathustra pensa, in dialogo con la propria anima, il suo « pensiero piú abissale » (« *Il convalescente* », n. 1; cfr. III, « *La visione e l'enigma* », n. 2). Zarathustra comincia il brano « *Della grande nostalgia* » con queste parole:

« Anima mia, io ti insegnai a dire "oggi" come se fosse "un giorno" e "un tempo", e a danzare al di sopra di ogni "qui" e "lí" la tua danza circolare ».

Le tre parole « oggi », « un tempo » e « un giorno », sono scritte maiuscole e poste tra virgolette. Esse indicano i caratteri fondamentali del tempo. Il modo in cui Zarathustra le pronuncia indica ciò che, d'ora in poi, Zarathustra dovrà dire a se stesso nel fondo del suo essere. Che « un giorno » e « un tempo », futuro e passato, sono come l'« oggi ». Ma l'oggi è dal canto suo come il passato e l'avvenire. Tutte e tre le fasi del tempo convergono come l'uguale verso l'uguale, in un unico presente, in un continuo « ora ». Il continuo « ora » la metafisica lo chiama eternità. Anche Nietzsche pensa le tre fasi del tempo a partire dall'eternità come continuo « ora ». Ma la continuità non consiste per lui in uno stare, ma in un ritorno dell'uguale. Zarathustra, quando insegna questo detto alla sua anima, è il maestro dell'eterno ritorno dell'uguale. Questo ritorno è l'inesauribile pienezza della vita gioiosa e dolorosa. Ad essa è rivolta « la grande nostalgia » del maestro dell'eterno ritorno dell'uguale.

Per questo « la grande nostalgia » si chiama anche, nello stesso brano, « la nostalgia della pienezza ».

« La grande nostalgia » vive soprattutto di ciò da cui attinge l'unica consolazione, cioè la fiducia. Il posto della piú antica parola *Trost*, consolazione (a cui si accostano: *trauen*, aver fiducia; *zutrauen*, fidarsi) è stato preso dal termine *Hoffnung*, speranza. « La grande nostalgia » che anima

Zarathustra lo dispone a sentire e determina in lui la sua « piú grande speranza ».

Ma che cos'è che giustifica in lui questa speranza, che cosa lo porta verso di essa?

Qual è il ponte che gli permette di passare là dove sta il superuomo e che, nel passare, gli consente di allontanarsi dall'uomo attuale, cosí che possa liberarsi di lui?

Un aspetto della peculiare architettura di *Cosí parlò Zarathustra*, l'opera che è destinata a mostrare il passaggio, è il fatto che la risposta a questa domanda si trova nella seconda parte, preparatoria, dell'opera. Qui, nel brano « *Delle tarantole* », Nietzsche fa dire a Zarathustra:

« Giacché: *che l'uomo sia redento dalla vendetta* — questo è per me il ponte verso la speranza suprema e un arcobaleno dopo lunghe tempeste ».

Come questo suona singolare e strano rispetto all'opinione comoda che ci si è fatta della filosofia di Nietzsche! Non è forse Nietzsche il predicatore della volontà di potenza, l'ispiratore della politica della violenza e della guerra, della furia della « bestia bionda »?

Le parole « che l'uomo sia redento dalla vendetta » sono addirittura in corsivo nel testo. Il pensiero di Nietzsche pensa alla liberazione dallo spirito di vendetta. Il suo pensiero vorrebbe servire a uno spirito che, in quanto libertà dal desiderio di vendetta, precede ogni semplice movimento di fraternizzazione, ma anche ogni voler-solo-punire, uno spirito che sta prima di ogni sforzo per la pace e ogni attività di guerra, e che non ha da fare con quello spirito che vuole fondare e garantire la *pax*, la pace, attraverso trattati. L'ambito di questa libertà dalla vendetta è altrettanto lontano dal pacifismo, dalla politica della forza e dalla neutralità fondata sul calcolo prudente. È parimenti estraneo alla debolezza che lascia andare le cose per il loro verso e alla fuga davanti al sacrificio, e cosí pure è lontano dalla cieca volontà di fare e di agire ad ogni costo.

In questo spirito di libertà dalla vendetta rientra il preteso atteggiamento di libertinismo intellettuale (*Freigeisterei*) di Nietzsche.

« *Che l'uomo sia redento dalla vendetta* ». Se prendiamo in considerazione anche solo approssimativamente questo spirito di libertà come il tratto fondamentale del pensiero di Nietzsche, l'immagine che di lui ci si è fatta finora e che continua a circolare ne risulta necessariamente distrutta.

« Giacché: *che l'uomo sia redento dalla vendetta* — questo è per me il ponte verso la speranza suprema », scrive Nietzsche. Con ciò egli manifesta nello stesso tempo, nel linguaggio proprio di un nascondere che prepara, in quale direzione sia orientata la sua « grande nostalgia ».

Ma che cosa intende qui Nietzsche per vendetta? In che consiste, secondo lui, la redenzione dalla vendetta?

Ci accontenteremo di gettare un po' di luce su queste due questioni. Questa luce ci permetterà forse di vedere piú chiaramente il ponte che, per questo pensiero, deve condurre dall'uomo attuale al superuomo. Con il passaggio, viene anche in chiaro ciò verso cui colui che passa si dirige.

Potrà allora apparirci piú chiaro in che misura Zarathustra, come avvocato della vita, della sofferenza e del circolo, sia anche il maestro che insegna insieme l'eterno ritorno *e* il superuomo.

Perché dunque la redenzione dalla vendetta ha tutto questo decisivo peso? Dove dimora il suo spirito? Nietzsche ci risponde nel terzultimo brano della seconda parte di *Cosí parlò Zarathustra*. È intitolato: « *Della redenzione* ». In esso si legge:

« *Lo spirito di vendetta*: amici, su nient'altro finora gli uomini hanno meglio riflettuto, e dov'era sofferenza, sempre doveva essere una punizione ».

Con questa frase, la vendetta viene collegata fin da principio a tutta la riflessione condotta fino ad ora dall'uomo. La riflessione a cui qui si allude non è una riflessione qualunque, ma quel pensare entro il quale sta e si muove il rapportarsi dell'uomo a ciò che è, all'essente. In quanto l'uomo si rapporta all'essente, egli si rappresenta l'essente in riferimento al fatto che esso è, al che cosa e al come è, al come potrebbe e dovrebbe essere; o, piú brevemente: quanto al suo essere. Questo rap-presentare [*Vorstellen*: porre davanti] è il pensiero.

Secondo la frase di Nietzsche, questo rappresentare è finora determinato dallo spirito di vendetta. Gli uomini considerano il loro rapporto, cosí determinato, verso ciò che è, come ciò che vi è di meglio.

Comunque l'uomo possa rappresentarsi l'essente in quanto tale, egli se lo rappresenta sempre in riferimento al suo essere [all'essere dell'essente]. Con questo riferimento, egli va sempre già al di là dell'essente e in direzione dell'essere. « Al di là » si dice in greco μετά. Per questo, ogni rapportarsi dell'uomo all'essente come tale è in sé metafisico. Quando Nietzsche concepisce la vendetta come lo spirito che impregna e determina il rapporto dell'uomo all'essente, egli pensa fin da principio la vendetta in termini metafisici.

La vendetta non è qui una questione morale, e la redenzione dalla vendetta non è un compito proposto all'educazione morale. Né si può pensare che la vendetta e il desiderio di vendetta rimangano qui oggetti della psicologia. Nietzsche vede l'essenza e la portata della vendetta in termini metafisici. Ma che cosa significa, in generale, vendetta?

Se ci atteniamo anzitutto, con la necessaria larghezza di prospettiva, al significato letterale della parola, possiamo trovare in esso una indicazione. *Rache* (vendetta), *rächen* (vendicare), *wreken, urgere* significano: urtare, spingere, spingere innanzi, inseguire, dar la caccia a. In che senso la vendetta è un dar la caccia? Invero, essa non cerca semplicemente di catturare qualcosa e di prenderne possesso. E nemmeno cerca semplicemente di uccidere ciò di cui è in caccia. La caccia che conduce la vendetta è fin da principio un contrapporsi a ciò su cui vuole vendicarsi. Essa vi si contrappone in questo senso, che abbassa il suo opposto al fine di porsi, di fronte a ciò che è abbassato, in posizione di superiorità e di restaurare cosí il proprio valore (*Geltung*), ritenuto l'unico valido. La sete di vendetta è infatti ispirata dal sentimento di chi è vinto e ha subito un danno. Negli anni in cui

creava *Così parlò Zarathustra*, Nietzsche scrisse questa nota:

« Consiglierei a tutti i martiri di riflettere se non sia per caso la sete di vendetta che li ha spinti al passo estremo » (XII[3], p. 298).

Che cos'è la vendetta? Possiamo ora dire provvisoriamente: la vendetta è quel dar la caccia che si contrappone e che abbassa il suo opposto. E questo dar la caccia dovrebbe esser quello che regge e compenetra tutta la riflessione passata e presente, ogni rappresentazione che nel passato e oggi l'uomo si è fatto dell'essente quanto al suo essere? Se lo spirito di vendetta possiede tutta la portata metafisica che si è detta, bisogna che essa sia visibile nella costituzione della metafisica. Per arrivare a vederla in questo modo, almeno in una certa misura, esaminiamo secondo quale impronta essenziale appare l'essere dell'essente entro la metafisica moderna. Questa impronta essenziale dell'essere si esprime in una forma classica attraverso poche frasi che Schelling ha scritto nel 1809 nelle sue *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*. Le tre frasi suonano:

« In ultima e suprema istanza, non c'è altro essere che il volere. Il volere è l'essere originario (*Urseyn*) e solo a questo (il volere) si applicano tutti i predicati di quello (dell'essere originario): assenza di fondamento, eternità, indipendenza dal tempo, affermazione di sé. Tutta la filosofia è solo uno sforzo di trovare questa espressione suprema » (F.W.J. Schelling, *Philosophische Schriften*, vol. I, Landshut 1809, p. 419).

Schelling pensa che i predicati che il pensiero della metafisica attribuisce fin dai tempi piú remoti all'essere si trovano, nella loro forma ultima e suprema, e perciò perfetta, nel volere. Tuttavia la volontà di questo volere non è intesa qui come una facoltà dell'anima umana. La parola « volere » indica qui l'essere dell'essente nella sua totalità. Questo essere è volontà. Ciò suona strano alle nostre orecchie, e di fatto lo è, finché ci restano estranei i pensieri fondamentali che reggono la metafisica occidentale. E a loro volta questi ci restano estranei finché, invece di pensarli davvero, ci limitiamo a darne delle esposizioni. Si possono ad esempio chiarire in modo storiograficamente esatto le tesi di Leibniz sull'essere dell'essente, senza tuttavia davvero pensare nulla di ciò che egli pensava quando definiva l'essere dell'essente in base alla monade come unità di *perceptio* e *appetitus*, come unità del rappresentare e del tendere, ossia come volontà. Ciò che Leibniz pensava, trova espressione presso Kant e Fichte in quella volontà razionale su cui mediteranno, ognuno a suo modo, Hegel e Schelling. La stessa cosa ha in mente Schopenhauer quando intitola la sua opera principale *Il mondo* (non l'uomo) *come volontà e rappresentazione*. La stessa cosa pensa Nietzsche quando riconosce l'essere originario dell'essente come volontà di potenza.

Il fatto che qui, in generale, l'essere dell'essente appaia dovunque come volontà non dipende dalle opinioni che alcuni filosofi si sono fatte sull'essente. Che cosa questo apparire dell'essere come volontà davvero significhi, non è un problema che potremo mai risolvere con l'erudizione; questo significato lo si può scoprire solo in un pensare che domanda, lo si

può apprezzare (*würdigen*) nella sua dignità di problema (*Fragwürdigkeit*) solo assumendolo come ciò che è da-pensare (*zu-Denkendes*), custodendolo cosí, come il pensato (*Gedachtes*), nella memoria (*Gedächtnis*).

L'essere dell'essente appare nella metafisica occidentale, ed è da essa propriamente espresso, come volontà. Ora, l'uomo è uomo in quanto pensando si rapporta all'essente e cosí è tenuto nell'essere. Il pensiero deve conformemente, nella sua essenza propria, corrispondere a ciò a cui si rapporta, cioè all'essere dell'essente come volontà.

Ma, secondo la parola di Nietzsche, il pensiero del passato e di oggi è determinato dallo spirito di vendetta. Come pensa dunque Nietzsche l'essenza della vendetta, tenuto conto che egli pensa metafisicamente?

Nella seconda parte di *Cosí parlò Zarathustra*, nel già menzionato brano « *Della redenzione* », Nietzsche fa dire al suo Zarathustra:

« Ma questo, soltanto questo, è la *vendetta* stessa: l'avversione della volontà contro il tempo e il suo "cosí fu" ».

Il fatto che una definizione dell'essenza della vendetta metta in evidenza in essa il suo carattere di contrarietà e di opposizione, e quindi ciò che in essa è avversione e voler-contro (*Widerwille*), corrisponde bene a quel peculiare dar la caccia che abbiamo prima indicato come caratteristico della vendetta. Ma Nietzsche non dice semplicemente che la vendetta è avversione. Questo è vero anche dell'odio. Nietzsche dice: la vendetta è avversione (*Widerwille*) della volontà (*Wille*). Ma « volontà » è il termine che indica l'essente nella sua totalità, e non soltanto il volere dell'uomo. Nella caratterizzazione della vendetta come « avversione (*Widerwille*) della volontà », il suo dar la caccia che si oppone rimane fin da principio all'interno del rapporto all'essere dell'essente. Che la cosa stia cosí diviene chiaro se facciamo attenzione a ciò contro cui è diretta l'avversione della vendetta. La vendetta è « l'avversione della volontà contro il tempo e il suo "cosí fu" ».

A una prima, e anche a una seconda e a una terza, lettura di questa definizione dell'essenza della volontà, la relazione, sottolineata, tra la vendetta e « il tempo » non può che apparire sorprendente, incomprensibile e in definitiva arbitraria. Non può essere diversamente, se non si riflette piú a fondo su quel che significa qui il termine « tempo ».

Nietzsche dice: la vendetta è « l'avversione della volontà contro il tempo... ». Non dice: contro qualcosa di temporale. E neppure: contro un particolare carattere del tempo. Dice semplicemente: « avversione contro il tempo... ».

È vero che immediatamente seguono le parole « contro il tempo e il suo "cosí fu" ». Ciò però significa: la vendetta è l'avversione contro il « cosí fu » nel tempo. Si osserverà giustamente che al tempo non appartiene solo il « cosí fu », ma, in modo altrettanto essenziale, il « cosí sarà » e ugualmente il « cosí è ora »; giacché il tempo non è definito solo dal passato, ma anche dal futuro e dal presente. Se quindi Nietzsche sottolinea in modo particolarmente accentuato, nel tempo, il « cosí fu », vuol dire che, nella sua caratterizzazione dell'essenza della vendetta, egli non ha di mira *il*

tempo come tale, ma il tempo in una prospettiva particolare. Ma che ne è *del* tempo? Il tempo va. E va in quanto passa (*vergeht*). Ciò che viene, nel tempo, non viene mai per rimanere, ma per andare. E per andar dove? Nel passare (*Vergehen*). Quando un uomo muore, per dire che « è deceduto », diciamo che « ha dato l'addio al temporale ». Temporale è sinonimo di ciò che passa.

Nietzsche definisce la vendetta come « l'avversione della volontà contro il tempo e il suo "cosí fu" ». Questa ulteriore specificazione non mette in evidenza un particolare carattere del tempo lasciando in secondo piano gli altri due, in un modo unilaterale, ma caratterizza il tratto fondamentale del tempo nella sua specifica e complessiva essenza temporale. Con lo « e » nell'espressione « il tempo e il suo "cosí fu" », Nietzsche non ci indirizza verso la semplice aggiunta di un particolare carattere del tempo. Lo « e » qui equivale a un « cioè ». La vendetta è l'avversione della volontà contro il tempo, e cioè contro il passare e il suo carattere di cosa passeggera (*sein Vergängliches*). Questo è per la volontà qualcosa contro cui essa non può nulla, e contro cui il suo volere urta continuamente. Il tempo e il suo « cosí fu » è la pietra d'inciampo, che la volontà non può rovesciare. Il tempo come passare è l'avverso di cui la volontà soffre. Soffrendo in tal modo, la volontà diventa essa stessa sofferenza per il passare, sofferenza che vuole allora il proprio passare e vuole quindi, in generale, che tutto sia degno di passare. L'avversione contro il tempo abbassa ciò che è passeggero. Ciò che è terreno, la terra e tutto quanto vi appartiene, è quello che propriamente non dovrebbe essere, e che fondamentalmente non posside un autentico essere. Già Platone chiamava tutto ciò il μὴ ὄν, il non-essente.

Secondo le affermazioni di Schelling, che esprimono solo l'idea direttrice di ogni metafisica, « indipendenza dal tempo, eternità » sono predicati originari dell'essere.

La piú profonda avversione contro il tempo, però, non consiste nel puro e semplice abbassamento di ciò che è terreno. La vendetta piú profonda consiste per Nietzsche in quella riflessione che pone come assoluti ideali sovratemporali, in confronto con i quali il temporale non può non abbassare se stesso fino a considerarsi propriamente come il non-essente.

Ma come può l'uomo accedere al dominio della terra, come può prendere la terra come terra sotto la propria custodia, se e fino a quando egli abbassa ciò che è terreno, dato che lo spirito di vendetta domina la sua riflessione? Se bisogna salvare la terra come terra, deve anzitutto scomparire lo spirito di vendetta. Per questo la redenzione dallo spirito di vendetta è per Zarathustra il ponte verso la suprema speranza.

Ma in che cosa consiste questa redenzione dall'avversione contro il passare? Consiste forse in una liberazione dalla volontà in generale? Cioè nel senso di Schopenhauer e del buddhismo? Nella misura in cui, secondo l'insegnamento della metafisica moderna, l'essere dell'essente è volontà, la liberazione dalla volontà equivarrebbe a una liberazione dall'essere e quindi a una caduta nel vuoto del nulla. La redenzione dalla vendetta è bensí per Nietzsche la redenzione dall'opposizione, da ciò che vi è nella

volontà di avverso e di abbassante, ma non è affatto un distaccarsi da ogni volere. La redenzione stacca la volontà avversa dal suo « no » e la rende libera per un « sí ». Ma che cosa afferma questo « sí »? Proprio ciò che l'avversione dello spirito di vendetta nega: cioè il tempo, il passare.

Questo sí al tempo è la volontà che il passare rimanga, e che non sia abbassato nel nulla. Ma come può il passare rimanere? Solo in quanto, come passare, non solo sempre va, ma anche sempre viene. Soltanto in quanto il passare e ciò che in esso è passeggero ritorna, nel suo venire, come l'uguale. Ma questo ritorno stesso è qualcosa di permanente solo se è un ritorno eterno. Il predicato della « eternità » appartiene, secondo l'insegnamento della metafisica, all'essere dell'essente.

La redenzione dalla vendetta è il passaggio dall'avversione contro il tempo alla volontà che si rappresenta l'essente nell'eterno ritorno dell'uguale, in quanto la volontà diventa l'avvocato del circolo.

Detto in altri termini: solo quando l'essere dell'essente si rappresenta all'uomo come eterno ritorno dell'uguale, l'uomo può passare sul ponte e, redento dallo spirito di vendetta, essere colui che passa oltre, il superuomo.

Zarathustra è il maestro che insegna il superuomo. Ma egli insegna questa dottrina unicamente perché è il maestro dell'eterno ritorno dell'uguale. Questo pensiero dell'eterno ritorno dell'uguale è il primo per importanza, il pensiero « piú abissale ». Per questo esso viene espresso dal maestro solo da ultimo, e anche allora sempre in modo esitante.

Chi è lo Zarathustra di Nietzsche? È il maestro il cui insegnamento vorrebbe liberare la riflessione com'è stata finora dallo spirito di vendetta, per renderla capace di dire sí all'eterno ritorno dell'uguale.

Zarathustra, come maestro dell'eterno ritorno, insegna il superuomo. Il ritornello di questo insegnamento, secondo un appunto postumo (XIV, p. 276) è: « Ritornello: "*Solo l'amore deve giudicare*" — (l'amore creatore, che *si dimentica* di se stesso nelle sue opere) ».

Come maestro dell'eterno ritorno e del superuomo Zarathustra non insegna due cose diverse. Ciò che egli insegna è strettamente connesso, perché l'una dottrina richiama l'altra. È questa corrispondenza, gli aspetti in cui essa si fa sentire e il modo del suo sfuggirci, ciò che la figura di Zarathustra nasconde in sé e tuttavia anche mostra e cosí, per la prima volta, mette davanti al pensiero come cosa degna di essere pensata.

Solo che il maestro sa che ciò che egli insegna rimane una visione e un enigma. In questo pensieroso sapere egli persevera.

Noi uomini di oggi, in conseguenza del peculiare predominio delle scienze moderne, siamo irretiti in uno strano errore; crediamo che il sapere si ricavi dalla scienza e che il pensiero si debba sottomettere al tribunale della scienza. Ma l'unica cosa che, di volta in volta, un singolo pensatore può dire, non si lascia dimostrare né confutare su basi logiche o empiriche. Né d'altra parte è oggetto di un atto di fede. Si lascia solo portare alla visione mediante un pensare interrogante (*fragend-denkend*). Ciò che

cosí appare alla vista si manifesta sempre come ciò che è problematico, cioè *degno* di interrogazione (das Frag*würdige*).

Al fine di poter vedere e mantenere sott'occhio l'enigma che si mostra nella figura di Zarathustra, torniamo a considerare lo spettacolo dei suoi animali, che gli appare all'inizio del suo pellegrinaggio:

« ... ora si mise a scrutare il cielo — aveva infatti udito sopra di sé lo stridio acuto di un uccello. Ecco! Un'aquila volteggiava in larghi circoli per l'aria, ad essa era appeso un serpente, non come una preda, ma come un amico: le stava infatti inanellato al collo.

"Sono i miei animali!", disse Zarathustra e gioí di cuore ».

E ora, ecco il testo del passo — che prima abbiamo intenzionalmente riportato solo in parte — dal brano « *Il convalescente* », n. 1:

« Io. Zarathustra, l'avvocato della vita, l'avvocato del dolore, l'avvocato del circolo — io chiamo te, il piú abissale dei miei pensieri! ».

Con lo stesso termine Zarathustra indica l'idea dell'eterno ritorno dell'uguale nel brano della terza parte su « *La visione e l'enigma* », n. 2. Là Zarathustra cerca per la prima volta, nella discussione con il nano, di pensare l'enigma di ciò che egli vede come la cosa verso cui è diretta la sua nostalgia. L'eterno ritorno dell'uguale rimane bensí per Zarathustra una visione, ma enigmatica. Essa non si lascia dimostrare né confutare su basi logiche o empiriche. Questo vale fondamentalmente per ogni pensiero essenziale di ogni pensatore: visione, ma anche enigma: degno di interrogazione [*frag-würdig*; alla lettera: problematico].

Chi è lo Zarathustra di Nietzsche? Possiamo ora rispondere con la formula: Zarathustra è il maestro dell'eterno ritorno dell'uguale e il maestro del superuomo. Ma ora noi vediamo una cosa; forse anche noi oltre la formula vediamo piú chiaramente questo: Zarathustra non è un maestro che insegni due cose diverse e distinte. Zarathustra insegna il superuomo perché è il maestro dell'eterno ritorno dell'uguale. Ma è vero anche, per converso, che Zarathustra insegna l'eterno ritorno dell'uguale perché è il maestro del superuomo. Le due dottrine sono connesse in un legame circolare. In questo loro connettersi circolare, l'insegnamento di Zarathustra corrisponde a ciò che è, cioè al circolo che, come eterno ritorno dell'uguale, costituisce l'essere dell'essente, ossia ciò che permane nel divenire.

A questa circolarità arrivano la dottrina e il pensiero che è in essa quando passano sul ponte che si chiama: redenzione dallo spirito di vendetta. È in questo modo che il pensiero cosí come si è determinato finora deve essere superato.

Al periodo immediatamente successivo alla conclusione dello *Zarathustra*, cioè all'anno 1885, risale una nota, che è compresa, con il numero 617, nel libro che è stato composto spigolando gli scritti postumi di Nietzsche e che è stato pubblicato con il titolo *La volontà di potenza*. La nota porta, sottolineato, il titolo di « *Ricapitolazione* ». Nietzsche riunisce qui in poche frasi i contenuti principali del suo pensiero, con una chiaroveggenza straordinaria. In una nota incidentale posta tra parentesi è nomi-

nato espressamente Zarathustra. La « ricapitolazione » comincia con la frase: « *Imprimere* al divenire il carattere dell'essere — questa è la *suprema volontà di potenza* ».

La suprema volontà di potenza, cioè quanto vi è di piú vivo in ogni vita, è rappresentare il passare come divenire permanente nell'eterno ritorno dell'uguale, rendendolo cosí stabile e costante. Questa rappresentazione è un pensiero che, come Nietzsche specificamente rileva, « imprime » all'essente il carattere del suo essere. Questo pensiero prende sotto la sua custodia e la sua protezione il divenire, al quale appartiene anche essenzialmente un continuo urtare-contro, cioè la sofferenza.

Questo pensiero supera veramente la riflessione cosí come si è determinata fino ad oggi, supera lo spirito di vendetta? O invece, in questo imprimere che prende ogni divenire sotto la custodia dell'eterno ritorno dell'uguale, non si nasconde pur sempre ancora un'avversione *contro* il puro passare e quindi uno spirito di vendetta supremamente spiritualizzato?

Appena poniamo questa domanda, nasce subito l'impressione che noi si voglia attribuire a Nietzsche, come il suo pensiero piú proprio e caratteristico, proprio ciò che egli vuole superare, e che si nutra l'opinione che mediante tale attribuzione il pensiero di questo pensatore risulti confutato.

Ma l'affaccendarsi intorno a confutazioni non raggiunge mai l'itinerario su cui si sviluppa il pensiero di un pensatore. In tal modo si resta sul piano di quella mentalità angusta i cui sfoghi servono solo a intrattenere il pubblico. Inoltre, Nietzsche stesso ha già ampiamente anticipato la risposta alla nostra domanda. Il libro che precede immediatamente il *Cosí parlò Zarathustra* apparve nel 1882 sotto il titolo *La gaia scienza.* Nel penultimo brano di esso, il 341, viene annunciato per la prima volta il « pensiero piú abissale » di Nietzsche, sotto il titolo « *Il peso piú grande* ». Il brano conclusivo che lo segue, il 342, è ripreso letteralmente, come inizio della prefazione, in *Cosí parlò Zarathustra.*

Nelle note postume (XIV, p. 404 ss.) si trovano abbozzi e piani per la prefazione de *La gaia scienza.* Vi leggiamo:

« Uno spirito rafforzato attraverso guerre e vittorie, per il quale la conquista, l'avventura, il pericolo, il dolore stesso sono diventati un bisogno; un'abitudine all'aria delle altezze, alle camminate invernali, al ghiaccio e ai monti in ogni senso; una sorta di malvagità sublime e di estrema temerità di vendetta, — giacché c'è della *vendetta*, vendetta sulla vita stessa, nel fatto che un uomo che soffre molto *prende la vita sotto la sua protezione* ».

Non bisognerà allora dire che l'insegnamento di Zarathustra non ci porta la redenzione dalla vendetta? Ed è ciò che diciamo. Solo che non lo diciamo affatto come una pretesa confutazione della filosofia di Nietzsche. Lo diciamo però per farci un'idea di come e in che misura anche il pensiero di Nietzsche si muova nello spirito della riflessione quale si è determinata finora. Se questo spirito del pensiero passato e presente sia in generale colto adeguatamente nella sua essenza, quando lo si interpreta come

spirito di vendetta, è un problema che lasciamo aperto. In ogni caso, il pensiero cosí com'è stato finora è metafisica, e il pensiero di Nietzsche rappresenta probabilmente il suo compimento.

Per questo, nel pensiero di Nietzsche viene alla luce qualcosa che questo pensiero stesso non è piú in grado di pensare. Un tal rimanere indietro rispetto al proprio contenuto caratterizza ciò che vi è di creativo in un pensiero. E là dove un pensiero porta la metafisica al suo compimento, esso indica in senso eminente qualcosa di non pensato, e lo indica in modo insieme chiaro e confuso. Ma dove sono gli occhi capaci di vederlo?

Il pensiero metafisico si fonda sulla distinzione tra ciò che è veramente e ciò che, confrontato con quello, costituisce l'ambito del non veramente essente. Per l'*essenza* della metafisica l'elemento decisivo non risiede tuttavia per niente nel fatto che la distinzione menzionata si presenti come opposizione tra soprasensibile e sensibile, ma nel fatto che quella distinzione, intesa come una fenditura aperta, rimanga l'elemento primo e determinante. La metafisica sussiste allora anche quando la gerarchia platonica tra soprasensibile e sensibile viene rovesciata, e il sensibile viene esperimentato in un modo piú essenziale e piú ampio, in un senso che Nietzsche indica con il nome di *Dioniso*. Giacché la pienezza verso cui si volge « la grande nostalgia » di Zarathustra è l'inesauribile permanenza del divenire, nella cui forma la volontà di potenza vuole se stessa nell'eterno ritorno dell'uguale.

Nietzsche ha portato ciò che vi è di metafisico nel suo pensiero all'espressione estrema dell'avversione, nelle ultime righe del suo ultimo scritto, *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*. Nietzsche compose quest'opera nell'ottobre 1888. Essa fu pubblicata per la prima volta solo vent'anni dopo, in una tiratura limitata, e compresa, nel 1911, nel volume XV della cosiddetta *Grossoktavausgabe* delle opere. Le ultime righe di *Ecce homo* suonano:

« — Sono stato capito? — *Dioniso contro il Crocifisso...* ».

Chi è lo Zarathustra di Nietzsche? Egli è l'avvocato di Dioniso. Ciò vuol dire: Zarathustra è il maestro che, nella sua dottrina del superuomo e per essa, insegna l'eterno ritorno dell'uguale.

Questa frase dà una risposta alla nostra domanda? No. Non dà tale risposta nemmeno se seguiamo le indicazioni che ce l'hanno un po' chiarita, in modo da percorrere a nostra volta il cammino di Zarathustra, sia pure solo nel suo primo passo sul ponte. La frase che suona come una risposta vorrebbe avere tuttavia il senso di risvegliare la nostra attenzione e di riportarci, piú attenti, alla nostra domanda di partenza.

Chi è lo Zarathustra di Nietzsche? La domanda significa ora: chi è questo maestro? Chi è questa figura che compare all'interno della metafisica nella fase del compimento di questa? In nessun altro momento della storia della metafisica occidentale le figure essenziali dei singoli pensatori di essa vengono create poeticamente (*gedichtet*), — o piú esattamente e letteralmente: create con un atto di pensiero (*er-dacht*) — in una maniera

cosí peculiare; in nessun altro momento, salvo all'inizio del pensiero occidentale, in Parmenide, e soltanto in contorni velati.

Ciò che resta essenziale nella figura di Zarathustra è che il maestro insegna qualcosa di duplice, che però è intimamente connesso: eterno ritorno e superuomo. Zarathustra costituisce egli stesso, in un certo modo, questa intima connessione. In questa prospettiva resta anche lui un enigma, che non è ancora diventato per noi visione chiara.

« Eterno ritorno dell'uguale » è il termine che indica l'essere dell'essente. « Superuomo » è il termine che indica l'essenza dell'uomo che corrisponde a tale essere.

In base a che cosa essere ed essenza dell'uomo sono reciprocamente connessi? Come possono essere connessi cosí strettamente, se né l'essere è un prodotto dell'uomo, né l'uomo è una semplice istanza particolare all'interno dell'essente?

È possibile in generale chiarire la reciproca appartenenza di uomo ed essere finché il pensiero rimane fermo al concetto dell'uomo finora accettato? Secondo tale concetto, l'uomo è l'*animal rationale*. È un caso, o un puro abbellimento poetico, il fatto che i due animali, l'aquila e il serpente, si trovino presso Zarathustra, e che proprio loro gli dicano chi egli debba diventare per essere quello che è? Nella figura dei due animali il pensiero deve vedere rappresentata l'unione della fierezza e dell'intelligenza. Ma bisogna sapere che cosa Nietzsche pensa di questi due elementi. Nelle note risalenti al periodo della composizione di *Cosí parlò Zarathustra* si legge:

« Mi pare che *discernimento* (*Bescheidenheit*) e fierezza siano strettamente legati... Ciò che hanno di comune è: lo sguardo freddo, sicuro della valutazione in entrambi i casi » (XIV, p. 99).

In un altro punto, Nietzsche scrive:

« Si parla cosí scioccamente della *fierezza* — e il cristianesimo l'ha fatta sentire addirittura come *peccaminosa*! Il fatto è che chi *pretende e ottiene qualcosa di grande da se stesso* non può non sentirsi enormemente lontano da coloro che non agiscono allo stesso modo — questa *distanza* viene interpretata da costoro come un "sentire troppo di sé"; ma quegli conosce questa (distanza) solo come lavoro instancabile, lotta, vittoria, di giorno e notte: di tutto questo gli altri non sanno nulla! » (*ibid.*, p. 101).

L'aquila: l'animale piú fiero; il serpente: l'animale piú astuto. Ed entrambi legati nel circolo nel quale si muovono, nell'anello che racchiude la loro essenza; e circolo e anello a loro volta intrecciati insieme.

L'enigma di chi sia Zarathustra come maestro dell'eterno ritorno e del superuomo diventa per noi visione nello spettacolo dei due animali. In questa visione possiamo immediatamente e con maggior chiarezza afferrare ciò che questa esposizione ha cercato di mostrare: il rapporto dell'essere all'animale (*Lebewesen*) uomo.

« Ecco! Un'aquila volteggiava in larghi circoli per l'aria, ad essa era appeso un serpente, non come una preda, ma come un amico: le stava infatti inanellato al collo.

"Sono i miei animali!", disse Zarathustra, e gioí di cuore ».

NOTA SULL'ETERNO RITORNO DELL'UGUALE

Nietzsche stesso sapeva che il suo « pensiero piú abissale » rimane un enigma. È dunque tanto piú impensabile, per noi, credere di poter risolvere l'enigma. L'oscurità di questo pensiero estremo della metafisica occidentale non deve indurci a schivarlo con delle scappatoie.

Di scappatoie, fondamentalmente, ce ne sono solo due.

Si può in primo luogo dire che quest'idea di Nietzsche è una specie di « mistica », e che perciò non è di competenza del pensiero.

Oppure si può dire: quest'idea è vecchia come il mondo. Essa si riduce all'antichissima rappresentazione ciclica della storia del mondo. Nell'ambito della filosofia occidentale, la si può rintracciare per la prima volta in Eraclito.

Questa seconda scappatoia, come tutte quelle del suo genere, non dice assolutamente nulla. A che cosa può servirci il fatto di stabilire, a proposito di una certa idea, che essa si trova « già » per esempio in Leibniz o in Platone? Che significato ha questa informazione, se essa lascia ciò che hanno pensato Leibniz e Platone nella stessa oscurità in cui rimane l'idea che si pretenderebbe di chiarire attraverso questi riferimenti storiografici?

Tuttavia, per ciò che riguarda la prima delle due scappatoie, quella secondo cui l'idea nietzscheana dell'eterno ritorno dell'uguale sarebbe una sorta di fantasiosa mistica, proprio l'epoca attuale dovrebbe insegnarci una cosa diversa; a condizione di ammettere, però, che il pensiero ha il compito di portare in luce l'*essenza* della tecnica moderna.

Che cos'è l'essenza del moderno motore, se non *una* configurazione dell'eterno ritorno dell'uguale? Ma l'essenza di questa macchina motrice non è nulla di macchinale e tanto meno qualcosa di meccanico. Altrettanto impossibile è interpretare l'idea nietzscheana dell'eterno ritorno dell'uguale in un senso meccanico.

Che Nietzsche interpreti ed esperimenti il suo pensiero piú abissale in termini dionisiaci attesta soltanto che egli poteva pensarlo ancora solo metafisicamente e in nessun altro modo. Ma non dice nulla contro il fatto che questo pensiero piú abissale nasconda qualcosa di non pensato, che nello stesso tempo rimane impenetrabile al pensiero metafisico (cfr. il corso *Was heisst Denken?*, del semestre invernale 1951-52, pubblicato nel 1954 in volume dall'editore Niemeyer, Tubinga).

PARTE SECONDA

CHE COSA SIGNIFICA PENSARE?

Arriviamo a capire che cosa significa pensare quando noi stessi pensiamo. Perché un tale tentativo riesca, dobbiamo essere preparati a imparare a pensare.

Non appena ci disponiamo ad imparare, abbiamo già con questo ammesso che non siamo ancora capaci di pensare.

E tuttavia l'uomo è ritenuto quell'essere che può pensare. A giusto titolo, del resto. Infatti l'uomo è l'animale (*Lebewesen*) razionale. E la ragione, la *ratio*, si dispiega nel pensare. In quanto animale razionale, l'uomo deve essere in grado di pensare se solo lo vuole. Tuttavia, può darsi che l'uomo voglia pensare eppure non possa. In definitiva, con questo voler pensare egli vuole troppo, e perciò può troppo poco.

L'uomo può pensare nella misura in cui ne ha la possibilità (*Möglichkeit*). Solo che questa possibilità non ci garantisce ancora che noi ne siamo capaci (*vermögen*). Esser capaci di qualcosa significa: lasciare che questo qualcosa acceda a noi nel suo essere, custodire costantemente questo accesso. Tuttavia, noi siamo capaci sempre solo di ciò che ci piace (*mögen*), di ciò a cui siamo attaccati, in quanto lo lasciamo venire a noi. Ciò che amiamo, che ci piace veramente, è solo ciò che di per se stesso già prima ci ama, e ci ama nella nostra essenza, in quanto ha un'inclinazione per essa. Da questa inclinazione, la nostra essenza si trova reclamata (*in den Anspruch genommen*). L'inclinazione è « rivolgere la parola » [*Zuspruch*: anche, alla lettera, conforto, incoraggiamento]. Questa parola si rivolge a noi in relazione alla nostra essenza, ci richiama all'essenza e ci mantiene in essa. « Tenere » (*Halten*) significa propriamente « custodire » (*Hüten*). Ciò che ci tiene nell'essenza, ci tiene in essa tuttavia solo fino a che noi, a nostra volta, ri-teniamo ciò che ci tiene. E noi lo riteniamo se non lo lasciamo cadere dalla nostra memoria (*Gedächtnis*). La memoria è il raccogliersi (*Versammlung*) del pensiero (*Denken*).[1] Raccogliersi in che cosa? In ciò che ci tiene nell'essenza, nella misura in cui esso è da noi tenuto in considerazione (*bedacht*). In che misura ciò che ci tiene deve essere da noi tenuto in considerazione? Nella misura in cui esso, di per sé, è « ciò che va considerato » (*das zu-Bedenkende*). Considerarlo significa offrirgli la

[1] Si ricordi che il prefisso *ge-* (come spesso in Heidegger: cfr. *Ge-stell*) viene qui preso nella sua funzione di collettivo: *Ge-dächtnis* è dunque la « riunione » del pensiero (*Denken*) (*N.d.C.*).

nostra rimemorazione (*Andenken*). Noi gli offriamo il nostro pensiero rimemorante perché lo amiamo come il rivolgerci la parola della nostra essenza.

Solo quando amiamo quello che « ciò che va considerato » è in sé, solo allora siamo capaci di pensare.

Al fine di pervenire in questo pensiero occorre che, per parte nostra, impariamo a pensare. Che significa imparare? L'uomo impara in quanto porta il suo fare e non fare a corrispondere a ciò che di volta in volta gli viene detto di essenziale. Il pensiero lo impariamo nella misura in cui facciamo attenzione a ciò che è da considerare.

Ciò che appartiene all'essenza dell'amico e deriva da essa, si chiama, nella nostra lingua, *das Freundliche*, ciò che è amichevole. In analogia a questo termine, chiameremo ora « ciò che va considerato », *das Bedenkliche*, il considerevole. Tutto ciò che è considerevole dà da pensare. Ma dà (*gibt*) questo « dono » (*Gabe*) solo sempre nella misura in cui il considerevole è già di per sé « ciò che va considerato ». Perciò, d'ora in poi, ciò che sempre — perché già in passato — e prima di ogni altra cosa — quindi anche in futuro — dà da pensare, lo chiameremo « il piú considerevole ».[2]

Che cos'è il piú considerevole? In che cosa si mostra esso, nella nostra epoca preoccupante (*bedenkliche*)?

Il piú considerevole si mostra nel fatto che noi ancora non pensiamo. Noi non pensiamo ancora, nonostante che la situazione del mondo diventi sempre piú preoccupante e sempre piú dia da pensare. Questo processo sembra invero esigere piuttosto che l'uomo agisca, invece di discorrere in conferenze e congressi, muovendosi semplicemente nell'ambito di una rappresentazione teorica di ciò che dovrebbe essere e di come lo si dovrebbe realizzare. In questa prospettiva, ciò che occorre e che manca non è il pensiero, ma l'azione.

Eppure: può darsi che l'uomo del passato e di oggi abbia già per secoli troppo agito e troppo poco pensato.

Ma come si può oggi affermare che noi ancora non pensiamo, quando invece l'interesse per la filosofia è dovunque vivo e in continuo sviluppo, al punto che ognuno vuol sapere che cosa accade nel campo filosofico?

I filosofi sono *i* pensatori. Cosí sono chiamati, perché *il* pensiero si sviluppa principalmente nella filosofia. Nessuno può negare che oggi c'è un interesse per la filosofia. Ma c'è ancora qualcosa a cui l'uomo non si interessa, nel senso in cui l'uomo odierno intende l'« interessarsi »?

Inter-esse significa: essere tra e per entro le cose, stare in mezzo a una cosa e perseverarvi. Invece, per l'interesse odierno ciò che conta è solo l'interessante. Interessante in questo senso è ciò che ci permette, un

[2] *Bedenklich* (superlativo *bedenklichst*) è alla lettera « quello che dà a pensare », « degno di considerazione ». Il traduttore francese traduce « *le Point (le plus) Critique* ». Noi preferiamo qui, anche per non perdere le varie risonanze che Heidegger trae dal senso originario di « considerare », la traduzione con l'aggettivo « considerevole » (*N.d.C.*).

momento dopo, di essere già indifferenti e di passare a un'altra cosa, che ci importa altrettanto poco della prima. Si pensa spesso, oggi, che trovare qualcosa interessante significhi conferirle un particolare pregio. In realtà, con un tale giudizio non si fa altro che abbassare l'interessante al livello dell'indifferente, per respingerlo ben presto nel limbo del noioso.

Che si mostri interesse per la filosofia non significa affatto che vi sia già una attiva disposizione a pensare. Anche il fatto che ci dedichiamo per anni a penetrare i trattati e gli scritti dei grandi pensatori non è ancora una garanzia che pensiamo o che siamo almeno preparati a imparare a pensare. L'occuparci di filosofia può anzi ingannarci nel modo piú tenace, dandoci l'illusione di pensare, perché, in fin dei conti, « filosofiamo ».

Sembra tuttavia un'esagerazione pretenziosa affermare che ancora non pensiamo. Ma ciò che affermiamo è diverso. La nostra affermazione dice: il piú considerevole si mostra, nella nostra epoca preoccupante, nel fatto che noi ancora non pensiamo. In tale affermazione si richiama il fatto che il piú considerevole si mostra. L'affermazione dunque non ha affatto la presunzione di condannare una pretesa assenza generale di pensiero. L'affermazione che noi non pensiamo ancora non intende neanche stigmatizzare una qualche mancanza od omissione. Il considerevole è ciò che dà da pensare. Di propria iniziativa, esso ci richiama affinché ci volgiamo a lui, e facciamo ciò pensando. Il considerevole non è affatto costituito anzitutto da noi. Non sussiste mai solo sulla base del fatto che noi ce lo rappresentiamo. Il considerevole dà: esso ci dà da pensare. Dà ciò che ha presso di sé. E ha ciò che esso stesso è. Ciò che massimamente di per sé dà piú da pensare, il piú considerevole, deve mostrarsi nel fatto che noi ancora non pensiamo. Che significa ora questo? Significa: noi non siamo ancora veramente pervenuti nell'ambito di ciò che, di per se stesso, prima di ogni cosa e per ogni altra cosa, vorrebbe essere considerato. Perché non siamo ancora pervenuti in questo ambito? Forse perché noi uomini non ci volgiamo ancora con intensità sufficiente verso quello che rimane il da-considerare? In tal caso, il fatto che noi ancora non pensiamo sarebbe pur sempre soltanto una negligenza da parte dell'uomo. A tale negligenza si dovrebbe quindi poter rimediare con mezzi umani, con modifiche appropriate dell'atteggiamento dell'uomo.

Ma il fatto che noi ancora non pensiamo non si fonda per nulla soltanto sul fatto che l'uomo non si volge ancora con intensità sufficiente verso ciò che di per sé vorrebbe essere considerato. Che noi ancora non pensiamo deriva piuttosto dal fatto che ciò che è da-pensare (*dieses zu-Denkende*) si distoglie (*abwendet*) esso stesso dall'uomo, anzi: già da lungo tempo si è distolto da lui.

Subito domanderemo quando e in che modo tale distoglimento (*Abwendung*) si sia compiuto. E prima, con ancor piú grande curiosità, domanderemo come in generale possiamo venire a sapere di un tale avvenimento. Domande di questo tipo si accavalleranno in gran numero se addirittura noi arriviamo a dire, a proposito del piú considerevole, quanto segue:

Ciò che propriamente ci dà da pensare non si è mai distolto dall'uomo

in un certo preciso momento storico del passato, ma piuttosto, ciò che è da-pensare si mantiene da sempre in un tale distoglimento. Un distoglimento accade però solo là dove c'è stato prima un avvicinamento, un volgersi verso... (*Zuwendung*). Se il piú considerevole si mantiene in un distoglimento, questo accade già, e solamente, all'interno del suo avvicinarsi, cioè in quanto esso ha già dato da pensare. Il da-pensare, con tutto il suo distogliersi, si è già sempre rivolto (*zugesprochen*) all'essenza dell'uomo. Perciò l'uomo della nostra storia ha anche già sempre pensato in una maniera essenziale. Egli ha anzi pensato ciò che è piú profondo. A questo pensiero rimane familiare il da-pensare, sia pure in un modo peculiare. Il pensiero cosí com'è stato fino ad oggi, cioè, non considera affatto che e in quale misura il da-pensare, in tutto questo, allo stesso tempo si sottrae.

Ma di che cosa stiamo parlando? Ciò che abbiamo detto non sarà per caso un'unica catena di affermazioni vuote? Dove sono le prove di tutto questo? Ciò che abbiamo esposto ha ancora il sia pur minimo legame con un sapere scientifico? Sarà bene che conserviamo il piú a lungo possibile questo atteggiamento di difesa nei confronti di ciò che or ora è stato detto. Solo cosí, infatti, ci manterremo nella distanza necessaria per la rincorsa che, all'uno o all'altro di noi, renderà forse possibile il salto nel pensiero del piú considerevole.

Di fatto è vero: ciò che abbiamo detto finora e tutta la discussione che segue non hanno nulla da fare con la scienza, e ciò proprio là dove la nostra discussione si avvicina di piú al pensiero. La ragione di ciò sta nel fatto che la scienza non pensa. Non pensa perché — in conseguenza del suo modo di procedere e dei suoi strumenti — essa non può pensare; pensare, intendiamo, nel modo in cui pensano i pensatori. Che la scienza non sia in grado di *pensare* non è per nulla un difetto, ma un vantaggio. Solo in virtú di questo la scienza può dedicarsi alla ricerca sui singoli ambiti di oggetti e stabilirsi in essa. La scienza non pensa. Questa, per la mentalità comune, è un'affermazione scandalosa. Lasciamo all'affermazione il suo carattere scandaloso, anche se, d'altra parte, aggiungiamo subito che la scienza, come ogni fare e non fare dell'uomo, non ha altra risorsa che il pensiero. Ma il rapporto della scienza con il pensiero è autentico e fruttuoso solo quando l'abisso che separa scienza e pensiero diventa visibile e se ne riconosce l'insuperabilità. Non c'è un ponte che conduca dalla scienza al pensiero; l'unico passaggio possibile è il salto. Il luogo dove questo salto ci conduce non è solo l'altro lato dell'abisso, ma una regione totalmente diversa. Ciò che in essa ci diventa visibile non è qualcosa che si possa in nessun caso dimostrare, se per dimostrazione (*Beweisen*) si intende il fatto di derivare enunciati concernenti un certo stato di cose da premesse appropriate attraverso una concatenazione di ragionamenti. Chi pretende che ciò che diventa manifesto solo nella misura in cui di per se stesso appare — in quanto nello stesso tempo si nasconde — si possa dimostrare e debba essere dimostrato, non giudica affatto secondo un superiore e piú rigoroso criterio del sapere. Egli semplicemente *calcola* in base a una certa misura, e a una misura inadeguata. Giacché a ciò che si annuncia solo in quanto si mani-

festa nel suo nascondersi, noi corrispondiamo a nostra volta solo se indichiamo nella sua direzione (*darauf hinweisen*) e ci impegniamo (*uns anweisen*) a lasciar apparire ciò che cosí si mostra nella disvelatezza (*Unverborgenheit*) che gli è propria. Questo semplice additare (*Weisen*) è un tratto fondamentale del pensiero, la via verso ciò che, da sempre e per sempre, *dà* da pensare all'uomo. Tutto si può dimostrare (*Beweisen*), cioè derivare deduttivamente da premesse appropriate. Ma l'additare (*Weisen*), cioè il richiamare l'attenzione su qualcosa liberandolo cosí per il suo avvento, è possibile solo rispetto a poche cose, e anche in questo caso solo raramente.

Il piú considerevole si mostra, nella nostra epoca preoccupante, nel fatto che noi ancora non pensiamo. Noi ancora non pensiamo perché il da-pensare (*das zu-Denkende*) si *dis*toglie (*abwendet*) dall'uomo, e non soltanto perché sia l'uomo che, anzitutto, non si volge con abbastanza attenzione *verso* il da-pensare. Il da-pensare si distoglie dall'uomo. Si sottrae a lui, in quanto si ritrae e gli si nega. Ma ciò che ci si nega (*das Vorenthaltene*) ci è già sempre presentato (*vorgehalten*). Quello che si sottrae nel modo del ritrarsi e del negarsi a noi, non scompare. E tuttavia come possiamo noi in generale sapere alcunché di ciò che in tal modo si sottrae? Come possiamo arrivare anche solo a nominarlo? Ciò che si sottrae, ci nega il suo avvento (*Ankunft*). Ma: il sottrarsi non è un semplice niente. Il sottrarsi è qui un ritrarsi e un negarsi; cioè come tale un evento (*Ereignis*). Ciò che si sottrae, può concernere l'uomo in modo piú essenziale e pretendere da lui un interesse piú profondo di quanto non faccia qualunque cosa presente che gli accade e lo tocca. In genere si ritiene che il fatto che il reale ci tocchi (*betreffen*) sia ciò che costituisce la realtà del reale. Ma l'esser toccato dal reale può appunto aver l'effetto di isolare l'uomo da ciò che lo concerne (*angehen*); che lo concerne, intendo, in quel senso certo enigmatico per cui questo concernere gli sfugge (*entgeht*), in quanto gli si sottrae. Questo fatto, il sottrarsi del da-pensare, potrebbe perciò essere, come evento, piú presente di ogni cosa « attuale ».

Ciò che a noi in questo modo si sottrae, si allontana da noi. Ma, proprio in tal modo, ci porta con sé e ci attrae a suo modo verso di sé. Ciò che si sottrae sembra essere completamente assente. Ma questa apparenza inganna. Quello che si sottrae è presente (*west an*), e ciò nel senso che ci attrae, sia che noi in generale ce ne accorgiamo oppure no. Quel che ci attrae ha già concesso il suo avvento. Quando noi perveniamo nel trarre (*Ziehen*) del sottrarre (*Entzug*), siamo già in marcia (*auf dem Zug*) verso ciò che ci attrae in quanto si sottrae.

Se, in quanto siamo cosí attratti, siamo « in marcia verso » ciò che ci trae, la nostra essenza porta già l'impronta di tutto ciò, ed è caratterizzata da questo essere « in marcia verso... ». Con questa impronta che portiamo, noi stessi additiamo ciò che si sottrae. In generale, noi siamo noi stessi e siamo quelli che siamo solo in quanto additiamo ciò che si sottrae. Questo additare (*Weisen*) è la nostra essenza (*Wesen*). Noi siamo, in quanto indichiamo (*zeigen*) ciò che si sottrae. In quanto è colui che indica in questa direzione, l'uomo *è* colui che indica. L'uomo non è anzitutto uomo e in

secondo luogo anche, e magari occasionalmente, uno che indica; ma: l'uomo è anzitutto e fondamentalmente uomo in quanto è tratto nel movimento del sottrarsi, è in marcia verso questo e in tal modo è colui che indica il sottrarsi stesso. La sua essenza risiede nell'essere un tale indice (*Zeigender*).

Ciò che in se stesso, nella sua costituzione piú propria, è qualcosa che indica, noi lo chiamiamo un segno (*Zeichen*). Essendo tratto nel movimento verso ciò che si sottrae, l'uomo *è* un segno.

Poiché tuttavia questo segno indica verso qualcosa che si sottrae, l'indicare non può immediatamente far vedere in modo chiaro (*deuten*) ciò che qui si sottrae. Il segno rimane cosí senza interpretazione (*Deutung*).

In un progetto per uno dei suoi inni, Hölderlin dice:

> « *Ein Zeichen sind wir, deutungslos*
> *Schmerzlos sind wir und haben fast*
> *Die Sprache in der Fremde verloren* »

[Un segno noi siamo, che nulla indica / Senza dolore, e quasi / Abbiamo dimenticato la lingua in terra straniera].

I progetti per quest'inno hanno vari titoli; accanto a titoli come *Die Schlange* (*Il serpente*), *Die Nymphe* (*La ninfa*), *Das Zeichen* (*Il segno*), portano anche il titolo *Mnemosyne.* Questa parola greca può tradursi col tedesco *Gedächtnis*, memoria. Il tedesco usa il termine al neutro: *das Gedächtnis.* Ma ha anche altri termini [femminili, analoghi nella terminazione]: *die Erkenntnis* (la conoscenza), *die Befugnis* (l'autorizzazione, la competenza); ma ancora: *das Begräbnis* (la sepoltura), *das Geschehnis* (l'avvenimento). Kant, ad esempio, è solito adoperare sia la forma femminile che quella neutra della parola *Erkenntnis* (*die* e *das*), e spesso in passi vicini. Ci sarà lecito dunque, senza far violenza alla lingua, tradurre Μνημοσύνη restando fedeli al femminile greco, chiamandola « *die Gedächtnis* ».

Hölderlin usa Μνημοσύνη come il nome di una Titanide. Essa è figlia del cielo e della terra. Mnemosyne, come sposa di Zeus, diventa in nove notti la madre delle muse. Teatro e danza, canto e poesia vengono dal seno di Mnemosyne, della memoria. È chiaro che qui questa parola indica qualcosa di diverso dalla semplice facoltà, di cui parla la psicologia, per cui siamo capaci di conservare la rappresentazione del passato. La memoria pensa (*denkt*) a ciò che è pensato (*das Gedachte*). Ma il nome della madre delle Muse non significa « memoria » nel senso di un pensare arbitrario ad un qualsivoglia oggetto pensabile. Memoria è qui il raccoglimento (*die Versammlung*)[3] del pensiero, che rimane raccolto presso ciò a cui si è già dapprima pensato, perché è questo che vuole essere pensato sempre prima di ogni

[3] *Versammeln* e *Versammlung* significano rispettivamente « riunire », « adunare », e « riunione », « raduno ». Li renderemo per lo piú con questi termini; meno spesso, come qui, con « raccogliere » e « raccoglimento », in cui si accentua semplicemente uno dei sensi che sono sempre presenti, anche, nel testo heideggeriano (*N.d.C.*).

altra cosa. Memoria è il raccogliersi della rimemorazione (*Andenken*) presso ciò che è prima di ogni altra cosa da-considerare (*zu-Bedenkende*). Questo raccogliersi alberga presso di sé e nasconde in sé quello a cui preliminarmente sempre si deve pensare nel guardare a ciò che è (*west*) e si afferma come essente e come essente-stato (*als Wesendes und Gewesenes*).

La memoria, la raccolta rimemorazione volta verso il da-pensare, è il terreno da cui sgorga la poesia. Per questo l'essenza della poesia risiede nel pensiero. Questo ci dice il mito, cioè il Dire originario (*die Sage*).[4] Il suo dire (*Sagen*) è considerato il piú antico, non solo in quanto, in base al calcolo della cronologia, è il piú primitivo, ma perché nella sua essenza esso rimane, nel passato e nel futuro, ciò che è piú degno di essere pensato. Certo, finché ci rappresentiamo il pensiero sulla base delle specifiche informazioni che ci dà su di esso la logica, finché non prendiamo sul serio il fatto che ogni logica è già sempre ancorata a un tipo particolare di pensiero — non saremo in grado di prendere in considerazione come e in che misura la poesia poggi sulla rimemorazione.

Ogni composizione poetica è nata dalla meditazione della rimemorazione (*Andacht des Andenkens*). Sotto il titolo *Mnemosyne*, Hölderlin scrive:

« Un segno noi siamo, che nulla indica ».

Chi, « noi »? Noi, gli uomini di oggi, gli uomini di un oggi che già da molto e ancora per molto dura, in una durata per la quale nessuna cronologia storiografica può fornire una misura adeguata. Nello stesso inno *Mnemosyne* si legge: « Lungo è il tempo », ossia il tempo nel quale noi siamo un segno che nulla indica. Non dà abbastanza da pensare, il fatto che siamo un segno, e un segno che non indica nulla? Forse questo che Hölderlin dice qui e nelle parole che seguono rientra in ciò in cui il piú considerevole ci si mostra, cioè nel fatto che noi ancora non pensiamo. Ma che noi ancora non pensiamo si fonda sul fatto che siamo un segno che nulla indica e senza dolore, oppure invece noi siamo un segno che nulla indica e senza dolore in quanto ancora non pensiamo? Se valesse quest'ultima ipotesi, allora sarebbe il pensiero ciò in virtú di cui, anzitutto, ai mortali è dato il dolore, e ciò che fornisce una interpretazione del segno che costituisce la loro essenza. Tale pensiero ci porrebbe anche anzitutto in un dialogo con il poetare del poeta il cui dire, in misura maggiore di ogni altro, cerca la sua eco nel pensiero. Se osiamo portare entro l'ambito del pensiero la parola poetica di Hölderlin, dobbiamo però senz'altro guardarci dal porre sullo stesso piano, inconsideratamente, quello che Hölderlin dice poeticamente e quello che noi ci accingiamo a pensare. Il detto del poeta e il detto del pensatore non sono mai la stessa cosa. Ma l'uno e l'altro possono dire, in modi diversi, la stessa cosa. Questo tuttavia riesce solo quando l'abisso

[4] Alla lettera, *Sage* è la « saga »; il verbo *sagen* significa invece semplicemente « dire ». Il contesto indica qui il senso che Heidegger attribuisce al termine *Sage*; su questa base, riprendiamo la traduzione proposta da A. Caracciolo nel citato *In cammino verso il Linguaggio*, per es. pag. 169, e cioè: « Dire originario » (*N.d.C.*).

che separa poesia e pensiero rimane chiaramente e decisamente aperto. Il che accade quando la poesia è alta e il pensiero è profondo. Anche questo Hölderlin sapeva. Troviamo questo sapere nelle due strofe che sono intitolate:

Sokrates und Alkybiades
« *Warum huldigest du, heiliger Sokrates,*
Diesem Jünglinge stets? Kennest du Grösseres nicht?
Warum sieht mit Liebe,
Wie auf Götter, dein Aug' auf ihn? »

[Perché stai sempre adorando, Socrate santo, / Questo giovane? Nulla sai di piú grande, / Che con occhio d'amore, / Come gli dei, lo contempli?]

La risposta è data nella seconda strofa:

« *Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste,*
Hohe Jugend versteht, wer in die Welt geblickt,
Und es neigen die Weisen
Oft am Ende su Schönem sich. »

[Chi ha pensato il piú profondo, ama il piú vivo, / Sublime gioventú intende, chi ha guardato nel mondo, / E finiscono i savi sovente / Con inclinare al Bello.] [5]

Quel che interessa è il verso:

« *Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste.* »

In questo verso, però, noi siamo soliti trascurare troppo facilmente le parole che autenticamente parlano e perciò fanno da base. Le parole che parlano sono i verbi. Sentiamo il senso verbale del verso se lo accentuiamo in modo diverso da quello a cui il nostro orecchio è abituato:

« *Wer das Tiefste* gedacht, liebt *das Lebendigste* ».

La stretta vicinanza dei due verbi « ha pensato » e « ama » costituisce il cuore del verso. Secondo quel che qui è detto, l'amore si fonda sul fatto che abbiamo pensato il piú profondo. Questo « aver pensato » (*Gedachthaben*) nasce probabilmente da quella memoria (*Gedächtnis*) nel cui pensare si fonda anche la poesia e con essa tutte le arti. Ma che cosa significa dunque « pensare »? Che cosa significhi nuotare, per esempio, noi non lo possiamo apprendere da un trattato sul nuoto. Che cosa significhi nuotare, ce lo insegna il tuffo nel fiume. È solo cosí che impariamo a conoscere l'elemento nel quale il nuotante deve muoversi. Ma qual è l'elemento in cui si muove il pensiero?

[5] Diamo la traduzione italiana di G. Vigolo, Milano, Mondadori, 1971, con il solo ritocco « ha pensato » nel primo verso della seconda strofa, perché piú conforme al senso del commento heideggeriano (*N.d.C.*).

Ammesso che l'affermazione secondo cui noi ancora non pensiamo sia vera, essa significa anche che il nostro pensiero non si muove ancora davvero nel suo elemento proprio, e ciò perché il da-pensare ci si sottrae. Ciò che in tal modo si ritrae e ci si nega, e perciò rimane non pensato, noi non lo possiamo obbligare a venire a noi, anche ammettendo l'ipotesi felice che potessimo avere un chiaro presentimento di ciò che a noi si nega.

Cosí, una sola cosa ci resta da fare: attendere che il da-pensare si rivolga a noi. Ma *attendere* non significa affatto che, nel frattempo, noi differiamo ancora il pensare. Attesa significa qui: tenere gli occhi aperti cercando, in ciò che è già stato pensato, la via verso il non pensato che ancora nel già pensato si nasconde. Con un tale attendere, noi siamo già, pensanti, in moto sul cammino verso il da-pensare. Il movimento potrebbe essere un erramento. Ma anche in questo caso rimarrebbe orientato e intonato a corrispondere a ciò che si dà da considerare.

Ma dove e come dobbiamo scorgere, in generale, ciò che prima di ogni altra cosa e da sempre si dà da pensare all'uomo? Come può il piú considerevole mostrarsi a noi? Abbiamo detto: il piú considerevole si mostra nella nostra epoca preoccupante nel fatto che noi ancora non pensiamo, cioè che non pensiamo ancora in modo da corrispondere veramente al piú considerevole. Finora non siamo entrati nell'essenza propria del pensiero per abitare in essa. In questo senso noi non pensiamo ancora autenticamente. Ma ciò appunto significa: noi pensiamo già, e tuttavia, a dispetto di ogni logica, non siamo ancora davvero in confidenza con l'elemento entro il quale il pensiero propriamente pensa. Per questo anche non sappiamo ancora chiaramente in quale elemento si muova il pensiero del passato e di oggi, nella misura in cui esso è pensiero. Il tratto fondamentale del pensiero è stato fino ad oggi il percepire (*das Vernehmen*). La facoltà relativa si chiama ragione (*Vernunft*).

Che cosa percepisce la ragione? In quale elemento si mantiene il percepire, in modo che mediante esso accada un pensiero? « Percepire » è la traduzione del greco νοεῖν, che significa: notare qualcosa di presente, notandolo pro-porselo (*vornehmen*) e assumerlo come presente. Questo percepire pro-ponente (*vornehmendes Vernehmen*) è un rap-presentare (*Vorstellen*), nel senso semplice, ampio e insieme essenziale, che noi lasciamo posare ed ergersi (*stehen- und liegenlassen*) la cosa presente davanti a noi, nella posizione che essa ha.

Tuttavia, quello che, fra i pensatori greci delle origini, ha dato un'impronta decisiva all'essenza di tutto il pensiero occidentale, quando tratta del pensiero non bada mai semplicemente e anzitutto a ciò che noi vorremmo chiamare il puro pensiero come tale (*das blosse Denken*). L'impronta decisiva che questo pensatore ha dato al pensiero risiede invece, appunto, nel fatto che egli definisce la sua essenza in base a ciò che il pensiero, come percezione, percepisce — cioè l'essente nel suo essere.

Parmenide dice (Framm. VIII, 34-36):

ταὐτὸν δ' στ ν· ῖν τε καὶ οὕνεκεν ἔστι νόημα.

οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ὧι πεφατισμένον ἐστιν,
εὑρήσεις τὸ νοεῖν.

« Ma lo stesso è il percepire e anche (ciò) per cui la percezione è.
Non infatti senza l'essere dell'essente, in cui esso (cioè il percepire) come detto è,
Tu troverai il percepire. »

Da queste parole di Parmenide viene in luce chiaramente che il pensiero in quanto percepire riceve la sua essenza dall'essere dell'essente. Ma che cosa significa qui per i greci, e poi in seguito per tutto il pensiero occidentale fino ad oggi, l'essere dell'essente? La risposta a questa domanda, mai posta finora perché troppo semplice, suona: l'essere dell'essente vuol dire presenza del presente (*Anwesen des Anwesendes, Präsenz dés Präsenten*). Questa risposta è un salto nel buio.

Ciò che il pensiero in quanto percezione percepisce è il *presente* nella sua *presenza* [*das Präsente in seiner Präsenz*]. Da esso il pensiero prende la misura che costituisce la sua essenza come percepire. Il pensiero è cosí quella *presentazione* del *presente*, che ci consegna (*zu-stellt*) il presente nella sua presenza e in tal modo lo pone davanti a noi (*vor uns stellt*), affinché noi stiamo dritti (*stehen*) davanti a ciò che è presente e, per entro di esso, possiamo sostenere questo stare (*dieses Stehen ausstehen können*). Il pensiero, in quanto *presentazione*, consegna la cosa presente alla sua relazione con noi, la stabilisce ri-ferendola a noi (*stellt es zurück zu uns her*). La *presentazione* è cosí *rap-presentazione* (*Re-präsentation*). La parola *repraesentatio* è il termine divenuto piú tardi corrente per indicare quello che era [nei greci] il *Vor-stellen*, il rap-presentare.

Il carattere fondamentale del pensiero è stato fino ad oggi il rappresentare. Secondo il modo antico di concepire il pensiero, questo rappresentare si compie nel λόγος, parola che significa qui enunciato, giudizio. La dottrina del pensiero, del λόγος, si chiama perciò « logica ». Kant riprende semplicemente la caratterizzazione tradizionale del pensiero come rappresentare là dove (*Critica della ragion pura*, A.68, B.93) definisce l'atto fondamentale del pensiero, il giudizio, come la rappresentazione della rappresentazione di un oggetto. Quando per esempio giudichiamo che « questo sentiero è sassoso », in questo giudizio la rappresentazione dell'oggetto, cioè del sentiero, è a sua volta rappresentata come sassosa.

Il carattere fondamentale del pensiero è il rappresentare. Nel rappresentare si dispiega il percepire. Il rappresentare stesso è *rap-presentazione*. Ma perché il pensiero risiede nel percepire? Perché il percepire si dispiega nel rappresentare? E perché il rappresentare è *rap-presentazione*?

La filosofia procede come se in tutto questo non ci fosse assolutamente nulla di problematico.

Eppure, che il pensiero fino ad oggi sia stato un rappresentare, e che il rappresentare risieda nella *rap-presentazione*, è un fatto che ha una sua remota origine. Essa si nasconde in un evento poco appariscente: l'essere

dell'essente, all'inizio della storia dell'occidente, e per tutto il suo corso, appare come *presenza*, come *Anwesen*. Questo apparire dell'essere come presenza del presente è *esso stesso* l'inizio della storia occidentale, se solo ammettiamo che la storia non è da concepire soltanto come seguito di avvenimenti, e invece la pensiamo in riferimento a ciò che, in anticipo, attraverso di essa è inviato e assegnato (*geschickt*) e che domina ogni accadere.

Essere significa presenza. Questo tratto fondamentale dell'essere, che è cosí facilmente enunciabile, diventa però pieno di mistero nel momento in cui ci risvegliamo e consideriamo verso dove ciò che noi chiamiamo presenza rinvia il nostro pensiero.

Presente è ciò che dura, ciò che si dispiega (*west*) pervenendo nella disvelatezza (*Unverborgenheit*) e rimanendovi. L'esser-presente avviene (*ereignet sich*) solo dove già vige (*waltet*) una disvelatezza. La cosa presente però, in quanto perviene e dura nella disvelatezza, è qualcosa del presente (*gegenwärtig*).

Perciò alla presenza non appartiene solo la disvelatezza, ma anche il carattere di presente [*Gegenwart*: il presente temporale]. Questo presente che si dispiega nella presenza è un carattere del tempo. La sua essenza, però, non si può capire assolutamente in base al concetto tradizionale di tempo.

Nell'essere che è apparso come presenza, tuttavia, la disvelatezza che in esso vige rimane non pensata allo stesso modo della vigente essenza del presente e del tempo. Probabilmente, disvelatezza e presenza come temporalità (*Zeitwesen*) sono connessi. Nella misura in cui percepiamo l'essente nel suo essere, ossia, detto nei termini della filosofia moderna, nella misura in cui ci rappresentiamo gli oggetti nella loro oggettività, noi già pensiamo. In questo modo pensiamo già da lungo tempo. Ma tuttavia noi non pensiamo ancora veramente, finché resta non pensato ciò in cui risiede l'essere dell'essente quando appare come presenzialità (*Anwesenheit*).

L'origine essenziale dell'essere dell'essente rimane non pensata. Ciò che autenticamente è da-pensare rimane ritirato e negato. Esso non è ancora divenuto per noi degno di essere pensato (*denk-würdig*). Per questo il nostro pensiero non è ancora pervenuto davvero nel suo elemento. Noi ancora non pensiamo autenticamente. È per questo che *domandiamo*: che cosa significa pensare?

COSTRUIRE ABITARE PENSARE

In queste pagine, cercheremo di pensare a proposito dell'« abitare » e del « costruire ». Questo pensare a proposito del costruire non pretende di scoprire delle idee che possano servire di modello o di regola per effettive costruzioni. Questo tentativo del pensiero non presenta in alcun senso il costruire dal punto di vista dell'architettura e della tecnica, ma cerca di raggiungere il costruire in quell'ambito originario a cui appartiene ogni cosa che *è*.

Noi domandiamo:

1. Che cos'è l'abitare?
2. In che misura il costruire rientra nell'abitare?

I

All'abitare, cosí sembra, perveniamo solo attraverso il costruire. Quest'ultimo, il costruire, ha quello, cioè l'abitare, come suo fine. Tuttavia non tutte le costruzioni sono delle abitazioni. Un ponte e un aeroporto, uno stadio e una centrale elettrica sono costruzioni, ma non abitazioni; cosí una stazione, un'autostrada, una diga, un mercato coperto sono costruzioni, ma non abitazioni. Eppure, anche questi tipi di costruzioni rientrano nella sfera del nostro abitare. Questa sfera oltrepassa l'ambito di queste costruzioni, e d'altro lato non è limitata alle abitazioni. Il camionista è a casa propria sull'autostrada, e tuttavia questa non è il luogo dove alloggia; l'operaia è a casa propria nella filanda, ma non ha lí la sua abitazione; l'ingegnere che dirige la centrale elettrica vi si trova come a casa propria, però non vi abita. Queste costruzioni albergano l'uomo. Egli le abita, e tuttavia non abita *in* esse, se per abitare in un posto si intende solo l'avervi il proprio alloggio. Invero, nell'odierna crisi di alloggi, anche l'avere un alloggio in questo senso è già qualcosa di rassicurante e consolante; case di abitazione di questo tipo garantiscono senza dubbio un alloggio; le abitazioni possono oggi anche essere disposte in modo conveniente, facili da tenere, a prezzi accessibili a tutti, aperte all'aria, alla luce e al sole; ma le abitazioni hanno già in sé stesse la garanzia che un *abitare* sia davvero possibile? D'altra parte, le costruzioni che non sono abitazioni rimangono pur sempre anch'esse determinate in riferimento all'abitare, nella misura in cui sono al servizio dell'abitare dell'uomo. L'abitare sarebbe quindi in ogni

caso il fine che sta alla base di ogni costruire. Abitare e costruire stanno tra loro nella relazione del fine al mezzo. Ma finché noi vediamo la cosa entro i limiti di questa prospettiva, assumiamo l'abitare e il costruire come due attività separate, e in questo c'è senz'altro qualcosa di giusto. Tuttavia, attraverso lo schema fine-mezzo noi nello stesso tempo ci precludiamo l'accesso ai rapporti essenziali. Il costruire, cioè, non è soltanto mezzo e via per l'abitare, il costruire è già in se stesso un abitare. Chi ce lo dice? Chi ci dà in generale una misura con cui possiamo misurare interamente l'essenza di abitare e costruire? La parola che ci parla dell'essenza di una cosa ci viene dal linguaggio, purché noi sappiamo fare attenzione all'essenza propria di questo. Intanto però un flusso, insieme caotico e abilmente costruito, di discorsi, scritti, messaggi si diffonde vertiginosamente per tutta la terra. L'uomo si comporta come se fosse *lui* il creatore e il padrone del linguaggio, mentre è *questo*, invece, che rimane signore dell'uomo. Forse è proprio anzitutto il rovesciamento, operato dall'uomo, di *questo* rapporto di sovranità quello che spinge l'essere dell'uomo verso una condizione di estraniazione (*ins Unheimische*). Che noi ci prendiamo cura scrupolosamente del nostro parlare è un bene, ma non serve a nulla finché anche in questo il linguaggio viene fatto servire solo come un mezzo di espressione. Di tutti gli appelli che si rivolgono a noi, e che *anche* noi uomini possiamo contribuire a far parlare, il linguaggio è quello assolutamente primo e supremo.

Che cosa significa dunque costruire? L'antica parola altotedesca per *bauen*, costruire, è « *buan* », e significa abitare. Che vuol dire: rimanere, trattenersi. Il significato autentico del verbo *bauen*, costruire, e cioè « abitare », è andato perduto. Una traccia nascosta di questo significato si è però conservata nella parola *Nachbar*, vicino. Il *Nachbar* è il *Nachgebur*, *Nachgebauer*, colui che abita nelle vicinanze. I verbi *buri*, *büren*, *beuren*, *beuron* significano tutti l'abitare, il luogo dell'abitare. L'antica parola *buan* non ci dice certo solo che il costruire sia propriamente un abitare, ma ci fornisce anche un'indicazione sul come dobbiamo pensare l'abitare a cui essa allude. Generalmente, quando parliamo di abitare, noi ci rappresentiamo un comportamento che l'uomo tiene accanto a molti altri tipi di comportamento. Ad esempio: qui lavoriamo, là abitiamo. Non ci limitiamo ad abitare, sarebbe come un non far nulla, ma invece siamo in un certo mestiere, facciamo degli affari, viaggiamo e abitiamo da qualche parte mentre siamo in viaggio, ora in un posto ora in un altro. Costruire significa originariamente abitare. Là dove la parola abitare parla ancora in modo originario, essa dice anche *fin dove* arriva l'essenza dell'abitare. *Bauen* (costruire), *buan*, *bhu*, *beo* sono infatti la stessa parola che il nostro *bin* (sono) nelle sue varie forme: *ich bin* (io sono), *du bist* (tu sei), la forma imperativa *bis*, sii. Che significa allora: *ich bin*, io sono? L'antica parola *bauen*, a cui si ricollega il « *bin* », risponde: « *ich bin* », « *du bist* » vuol dire: io abito, tu abiti. Il modo in cui tu sei e io sono, il modo in cui noi uomini *siamo* sulla terra, è il *Buan*, l'abitare. Esser uomo significa: essere sulla terra come mortale; e cioè: abitare. L'antica parola *bauen*, secondo la quale l'uomo

è in quanto *abita*, significa però anche, nello stesso tempo, custodire e coltivare il campo (*den Acker bauen*), coltivare la vigna. Un tal *bauen* [nel senso di coltivare] si limita a proteggere, a proteggere la crescita che porta di per sé i suoi frutti. *Bauen* nel senso di custodire e coltivare non è un produrre. Il costruire (*Bau*) un tempio o una nave, invece, produce in un certo senso la sua opera. Il costruire, qui, in contrasto con il coltivare, è inteso come erigere. I due modi del *Bauen* — *bauen* inteso come coltivare, nel senso latino di *colere*, *cultura*, e *bauen* come erigere costruzioni, *aedificare* — sono entrambi compresi nel *Bauen* propriamente detto, nell'abitare. Il *Bauen* inteso in questo senso di abitare, cioè come essere sulla terra, rimane però per l'esperienza quotidiana dell'uomo, ciò che il nostro linguaggio indica molto bene come quello che fin da principio è « l'abituale » (*das* « *Gewohnte* »). Per questo esso passa in secondo piano rispetto ai modi molteplici in cui l'abitare si dispiega, cioè rispetto alle attività del coltivare e dell'edificare. Queste attività rivendicano quindi per sé il termine *bauen*, « costruire », e di conseguenza anche tutta l'area dei suoi contenuti. L'autentico senso del *bauen*, cioè l'abitare, cade nell'oblio.

Questo fatto, a prima vista, appare un semplice sviluppo interno alla storia dei significati delle parole. In realtà, in esso si cela invece qualcosa di decisivo, e cioè il fatto che l'abitare non viene esperito come l'essere dell'uomo; l'abitare non viene mai in alcun modo pensato come il tratto fondamentale dell'essere dell'uomo.

Che il linguaggio ci ritiri, per cosí dire, l'autentico significato della parola *bauen*, l'abitare, è però un segno dell'originarietà di tali significati; giacché proprio alle parole essenziali di una lingua accade che ciò che esse propriamente dicono cada facilmente nell'oblio, facendo posto al significato che si impone piú immediatamente. Il mistero di questo processo, l'uomo non lo ha ancora pensato. Il linguaggio sottrae all'uomo il proprio parlare semplice e alto. Ma in tal modo il suo appello principiale non diventa muto, solo rimane silenzioso. È vero che l'uomo tralascia di fare attenzione a questo silenzio.

Se tuttavia ascoltiamo ciò che il linguaggio ci dice nella parola *bauen*, costruire, apprendiamo tre cose:

1. Costruire è propriamente abitare.
2. L'abitare è il modo in cui i mortali sono sulla terra.
3. Il costruire come abitare si dispiega nel « costruire » che coltiva, e coltiva ciò che cresce; e nel « costruire » che edifica costruzioni.

Se consideriamo questi tre punti, troviamo un'indicazione e osserviamo questo: che cosa sia, nella sua essenza, il costruire edifici, noi non siamo in grado neanche di *domandarlo* in modo adeguato, e tanto meno possiamo adeguatamente deciderlo, finché non pensiamo al fatto che ogni costruire è in sé un abitare. Non è che noi abitiamo perché abbiamo costruito; ma costruiamo e abbiamo costruito perché abitiamo, cioè perché siamo *in quanto* siamo *gli abitanti* (*die Wohnenden*). Ma in che consiste l'essenza dell'abitare? Ascoltiamo ancora quel che ci dice la lingua: l'antica

parola sassone « *wuon* », il gotico « *wunian* » significano, come l'antico *bauen*, il rimanere, il trattenersi. Ma il gotico « *wunian* » dice piú chiaramente come questo rimanere sia sentito. *Wunian* significa: esser contento (*zufrieden sein*), avere la pace (*Friede*), rimanere in essa. La parola *Friede* indica il *Freie*, o *Frye*, ciò che è libero; e *fry* significa preservato da mali e da minacce, preservato da..., e cioè curato, riguardato (*geschont*). Questo riguardare non consiste solo nel fatto che non facciamo niente a quello per cui abbiamo riguardo. L'autentico aver riguardo è qualcosa di positivo, e si verifica quando noi fin da principio lasciamo essere qualcosa nella sua essenza, la riconduciamo e ricoveriamo in questa essenza, cioè, conformemente alla parola *freien*, la cingiamo di protezione (*einfrieden*). Abitare, esser posti nella pace, vuol dire: rimanere nella protezione entro ciò che ci è parente (*Frye*) e che ha cura di ogni cosa nella sua essenza. *Il tratto fondamentale dell'abitare è questo aver cura* (*Schonen*). Esso permea l'abitare in ogni suo aspetto. L'abitare ci appare in tutta la sua ampiezza quando pensiamo che nell'abitare risiede l'essere dell'uomo, inteso come il soggiornare dei mortali sulla terra.

Ma « sulla terra » significa già « sotto il cielo ». Entrambi significano *insieme* « rimanere davanti ai divini » (*die Göttlichen*) e implicano una « appartenenza alla comunità degli uomini ». C'è una unità *originaria* entro la quale i Quattro: terra e cielo, i divini e i mortali, sono una cosa sola.

La terra è quella che servendo sorregge, che fiorendo dà frutti, che si distende inerte nelle rocce e nelle acque e vive nelle piante e negli animali. Quando diciamo « terra », pensiamo già insieme anche gli altri Tre, ma non riflettiamo ancora sulla semplicità (*Einfalt*) dei Quattro.

Il cielo è il cammino arcuato del sole, il vario apparire della luna nelle sue diverse fasi, il luminoso corso delle stelle, le stagioni dell'anno e il loro volgere, la luce e il declino del giorno, il buio e il chiarore della notte, la clemenza e l'inclemenza del tempo, l'addensarsi delle nuvole e l'azzurra profondità dell'etere. Quando diciamo cielo, pensiamo già insieme anche gli altri Tre, ma non riflettiamo ancora sulla semplicità dei Quattro.

I divini sono i messaggeri che ci indicano la divinità. Nel sacro dispiegarsi della loro potenza, il dio appare nella sua presenza o si ritira nel suo nascondimento. Quando nominiamo i divini, pensiamo già anche insieme gli altri Tre, ma non riflettiamo ancora sulla semplicità dei Quattro.

I mortali sono gli uomini. Si chiamano mortali perché possono morire. Morire significa esser capace della morte *in quanto* morte. Solo l'uomo muore, e muore continuamente, fino a che rimane sulla terra, sotto il cielo, di fronte ai divini. Quando nominiamo i mortali, pensiamo già anche insieme gli altri tre, ma non riflettiamo ancora sulla semplicità dei Quattro.

Questa loro semplicità noi la chiamiamo il *Geviert*, la Quadratura.[1]

[1] Il termine *Geviert*, alla lettera « quadrato », è anch'esso usato da Heidegger con l'accentuazione del prefisso collettivo *ge-*, che dà « la riunione dei Quattro ». Noi traduciamo « Quadratura », intendendo che risuonino nel termine due richiami: uno a « quaternità » (cfr. la nota di A. Caracciolo in *In cammino verso il Linguaggio*, cit.,

I mortali *sono* nella Quadratura in quanto *abitano*. Ma il tratto fondamentale dell'abitare è l'aver cura. I mortali abitano nel modo dell'aver cura della Quadratura nella sua essenza. L'abitante aver cura è quindi quadruplice.

I mortali abitano in quanto essi salvano la terra — intendendo la parola *retten* (salvare) nel suo senso antico, che ancora Lessing conosceva. Salvare non significa solo strappare da un pericolo, ma vuol dire propriamente: liberare (*freilassen*) qualcosa per la sua essenza propria. Salvare la terra è piú che utilizzarla o, peggio, sfiancarla. Il salvare la terra non la padroneggia e non l'assoggetta; da questi atteggiamenti, manca solo un passo perché si instauri uno sfruttamento senza limiti.

I mortali abitano in quanto accolgono il cielo come cielo. Essi lasciano al sole e alla luna il loro corso, alle stelle lasciano il loro cammino, alle stagioni dell'anno le loro benedizioni e la loro inclemenza, non fanno della notte giorno, né del giorno un affannarsi senza sosta.

I mortali abitano in quanto attendono i divini come divini. Sperando, essi li confrontano con l'inatteso e insperato.[2] Essi attendono gli indizi del loro avvento, e non misconoscono i segni della loro assenza. Non si fanno da sé i loro dei e non praticano il culto degli idoli. Nella disgrazia, essi attendono ancora la salvezza che si è allontanata da loro.

I mortali abitano in quanto conducono la loro essenza propria — che è l'esser capaci della morte in quanto morte — all'uso di questa capacità, affinché sia una buona morte. Condurre i mortali nell'essenza della morte non significa affatto porre come fine la morte intesa come vuoto nulla; né vuol dire oscurare l'abitare dell'uomo con uno sguardo ottusamente fissato sulla fine.

Nel salvare la terra, nell'accogliere il cielo, nell'attendere i divini, nel condurre i mortali avviene l'abitare come il quadruplice aver cura della Quadratura. Aver cura significa custodire la Quadratura nella sua essenza. Ciò che è preso in custodia deve essere messo al riparo. Ma l'abitare, quando ha cura della Quadratura, dove mette al riparo la sua essenza? Come attuano i mortali l'abitare inteso come un tale aver cura? Di questo i mor-

p. 44, nota 3), uno a « squadrare »; cioè, da un lato, al fatto che ogni cosa è nel mondo come la riunione dei Quattro, nel giro di rimandi dello *Ereignis* descritto nella conferenza su *La cosa*, qui p. 119; e in secondo luogo al fatto che i Quattro sono presenti « nella » cosa come direzioni aperte, come l'orientamento verso i quattro punti cardinali. A questo ultimo senso allude esplicitamente Heidegger in un passo di *Zur Seinsfrage*, Francoforte 1959, p. 31, dove spiega che la sua proposta di scrivere il termine *Sein* (essere) con una barratura incrociata (*Sein* barrato) non allude solo alla necessaria distruzione del modo metafisico di pensare l'essere; ma anche, positivamente, alle quattro regioni del *Geviert*. Sul *Geviert* (e il suo rapporto con il linguaggio e la poesia) si veda anche il primo saggio del cit. *In cammino verso il Linguaggio* (*N.d.C.*).

[2] Il testo ha: « *Hoffend halten sie* [i mortali] *ihnen* [ai divini] *das Unverhoffte entgegen* » (pag. 151). Non ci sembra abbia molto senso la traduzione francese, che suona: « *Espérant, ils leur offrent l'inattendu* » (pag. 178). A noi pare piuttosto che i mortali confrontino l'inatteso con i divini in quanto si sforzano di decifrare il senso degli eventi; immediatamente dopo il testo parla infatti di « indizi » e « segni » che non devono essere misconosciuti (*N.d.C.*).

tali non sarebbero mai capaci, se l'abitare fosse solo un soggiornare sulla terra, sotto il cielo, davanti ai divini, insieme ai mortali. L'abitare, invece, è già sempre un soggiornare presso le cose. L'abitare come aver cura preserva la Quadratura in ciò presso cui i mortali soggiornano: nelle cose.

Il soggiornare presso le cose non si aggiunge però, come una quinta modalità, ai quattro modi menzionati dell'aver cura; anzi, il soggiornare presso le cose è l'unico modo in cui di volta in volta si compie unitariamente il quadruplice soggiornare nella Quadratura. L'abitare ha cura della Quadratura in quanto porta l'essere (*Wesen*) di questa nelle cose. Le cose, però, albergano e danno riparo alla Quadratura *solo quando* esse stesse vengono lasciate essere nella loro essenza di cose. Come accade questo? Può accadere nella misura in cui i mortali proteggono e curano le cose che crescono, e edificano in modo appropriato quelle che non crescono da sé. Curare e edificare costituiscono il costruire in senso stretto. *L'abitare*, nella misura in cui mette al riparo la Quadratura nelle cose, è, in quanto un tal mettere al riparo, *un costruire*. Con questo siamo condotti alla nostra seconda domanda:

II

In che misura il costruire rientra nell'abitare?

La risposta a questa domanda ci chiarisce che cosa il costruire propriamente sia, pensato in base all'essenza dell'abitare. Limitiamoci al *bauen*, al costruire, nel senso dell'edificare cose, e domandiamoci: che cos'è una cosa costruita, in questo senso? Prendiamo come esempio per la nostra riflessione un ponte.

Il ponte si slancia « leggero e possente » al di sopra del fiume. Esso non solo collega due rive già esistenti. Il collegamento stabilito dal ponte — anzitutto — fa sí che le due rive appaiano come rive. È il ponte che le oppone propriamente l'una all'altra. L'una riva si distacca e si contrappone all'altra in virtú del ponte. Le rive, poi, non costeggiano semplicemente il fiume come indifferenziati bordi di terra ferma. Con le rive, il ponte porta di volta in volta al fiume l'una e l'altra distesa del paesaggio retrostante. Esso porta il fiume e le rive e la terra circostante in una reciproca vicinanza. Il ponte *riunisce* la terra come regione intorno al fiume. Cosí conduce il fiume attraverso i campi. I pilastri del ponte, saldamente piantati nel letto del fiume, reggono lo slancio delle arcate, che lasciano libera la via alle acque. Sia che le acque scorrano tranquille e allegre, sia che le piene dell'uragano o del disgelo si precipitino in ondate impetuose contro le arcate, il ponte è pronto per ogni umore del cielo e per i suoi vari mutamenti. Anche là dove il ponte copre il fiume, tiene la sua corrente in relazione con il cielo, in quanto l'accoglie per pochi istanti sotto la luce delle arcate e quindi di nuovo la lascia andare.

Il ponte lascia libero corso al fiume e insieme garantisce ai mortali la via attraverso cui possono andare da una regione all'altra. I ponti condu-

cono in vari modi. Il ponte della città collega il quartiere del castello alla piazza della cattedrale, il ponte di accesso al capoluogo avvia vetture e carri verso i villaggi del circondario. Il vecchio e poco appariscente ponte di pietra che traversa un piccolo corso d'acqua dà il passaggio al carro del raccolto che va dalla campagna al villaggio, e conduce il carico di legname dal sentiero di campagna alla strada principale. Il ponte d'autostrada è una maglia della rete delle grandi correnti di traffico, rette dal calcolo e dal principio della massima rapidità. In ognuno di questi casi, e in modi sempre diversi, il ponte conduce su e giú gli itinerari esitanti o affrettati degli uomini, permettendo loro di giungere sempre ad altre rive e, da ultimo, di passare, come mortali, dall'altra parte. Il ponte supera il fiume o il burrone con arcate ora alte e ora basse; sia che i mortali facciano attenzione allo slancio oltrepassante del ponte, sia che dimentichino che, sempre già sulla via dell'ultimo ponte, essi fondamentalmente si sforzano di superare ciò che hanno in sé di mediocre e di malvagio, per presentarsi davanti alla integrità (*das Heile*) del divino. Il ponte, come lo slancio oltrepassante, *raccoglie* davanti ai divini. Non importa che la presenza del divino sia esplicitamente considerata (*bedacht*) e visibilmente *ringraziata* (*bedankt*) come nella figura del santo protettore del ponte, o che invece rimanga misconosciuta, o addirittura messa da parte.

Il ponte *riunisce* presso di sé, nel *suo* modo, terra e cielo, i divini e i mortali.

Secondo un'antica parola tedesca, riunione, raduno si dice « *thing* ». Il ponte, proprio *in quanto* è la descritta riunione della Quadratura — è un *Ding*, una cosa. Invero, generalmente si pensa che il ponte sia anzitutto e propriamente *solo* un ponte. Solo per un senso aggiunto e occasionale potrebbe poi anche esprimere molteplici significati. Inteso come espressione di questo tipo, esso diventerebbe — in tale prospettiva — un simbolo, per esempio simboleggerebbe tutto ciò che abbiamo menzionato fin qui. Ma in realtà il ponte, se è un vero ponte, non è mai anzitutto un semplice ponte e poi, in un secondo tempo, un simbolo. Né il ponte è fin da principio solo un simbolo, nel senso che esprima qualcosa che, in senso stretto, non gli appartiene. Quando consideriamo il ponte in senso stretto, esso non si mostra mai come espressione. Il ponte è una cosa e *solo questo*. Solo? In quanto è questa cosa, esso riunisce la Quadratura.

Certo, il nostro pensiero è abituato da sempre a stimare *troppo poco* l'essenza della cosa. Nel corso del pensiero occidentale, ciò ha avuto per conseguenza il fatto che ci si rappresenta la cosa come una x sconosciuta, portatrice di qualità percettibili. Da questo punto di vista, è chiaro che tutto ciò *che appartiene già all'essenza riunente di questa cosa* ci appare come un'aggiunta successiva prodotta dalla nostra interpretazione. E tuttavia il ponte non sarebbe mai un semplice ponte, se non fosse una cosa.

Certo il ponte è una cosa di un tipo *particolare*; esso infatti riunisce la Quadratura *in questo senso*, che le accorda un posto (*eine Stätte verstattet*). Ma solo ciò che è *esso stesso* un *luogo* (*Ort*) può accordare un posto. Il luogo non esiste già prima del ponte. Certo, anche prima che il ponte

ci sia, esistono lungo il fiume numerosi spazi (*Stellen*) che possono essere occupati da qualcosa. Uno di essi diventa a un certo punto un luogo, e ciò *in virtú del ponte.* Sicché il ponte non viene a porsi in un luogo che c'è già, ma il luogo si origina solo a partire dal ponte. Il ponte è una cosa, riunisce la Quadratura, ma la riunisce nel senso che accorda alla Quadratura un posto. A partire da questo posto si determinano le località e le vie (*Plätze und Wege*) in virtú delle quali uno spazio si ordina e dispone (*eingeräumt wird*).

Le cose che, in tal modo, sono dei luoghi, sono le sole che di volta in volta accordano degli spazi. Che cosa indichi questa parola *Raum*, spazio, ce lo dice un suo antico significato. *Raum, Rum*, significa un posto reso libero per un insediamento di coloni o per un accampamento. Un *Raum* è qualcosa di sgombrato (*etwas Eingeräumtes*), di liberato, e ciò entro determinati limiti, quel che in greco si chiama πέρας. Il limite non è il punto in cui una cosa finisce, ma, come sapevano i greci, ciò a partire da cui una cosa *inizia la sua essenza* (*Wesen*). Per questo il concetto è ὁρισμός, cioè limite. Spazio è essenzialmente ciò che è sgombrato, ciò che è posto entro i suoi limiti. Ciò che cosí è sgombrato viene di volta in volta accordato (*gestattet*) e cosí disposto (*gefügt*), cioè raccolto da un luogo, cioè da una cosa del tipo del ponte. *Di conseguenza, gli spazi ricevono la loro essenza non dallo* spazio, *ma da luoghi.*

Le cose che, in quanto luoghi, accordano un posto, le chiameremo ora — anticipando — edifici (*Bauten*). Essi si chiamano cosí perché sono prodotti da quel costruire che edifica (*das errichtende Bauen*). Di che tipo debba essere questa produzione, e cioè il costruire, possiamo capirlo solo se prima prendiamo in considerazione l'essenza di quelle cose, che di per se stesse, per la loro fabbricazione, richiedono il costruire inteso come produrre. Queste cose sono luoghi, che accordano un posto alla Quadratura, un posto che di volta in volta dispone (*einräumt*) uno spazio. Nell'essere (*Wesen*) di queste cose come luoghi risiede il rapporto di luogo e spazio, ma risiede anche la relazione del luogo all'uomo che in esso prende dimora. Perciò ora cercheremo di chiarire l'essenza di queste cose che chiamiamo edifici prendendo brevemente in considerazione quanto segue.

Anzitutto: in che rapporto stanno luogo e spazio? e in secondo luogo: qual è la relazione tra uomo e spazio?

Il ponte è un luogo. In quanto è una cosa siffatta, esso accorda uno spazio, in cui hanno accesso terra e cielo, i mortali e i divini. Lo spazio accordato dal ponte contiene vari posti (*Plätze*) che stanno variamente vicini o lontani dal ponte. Questi posti possono essere fissati come puri e semplici punti (*Stellen*) tra i quali sussiste una distanza misurabile; una distanza, in greco uno στάδιον, è sempre disposta in uno spazio (*eingeräumt*), e precisamente è disposta tra due puri e semplici punti. Quello che è cosí disposto dai punti è uno spazio di un tipo particolare. In quanto distanza, στάδιον, è ciò che la stessa parola *stadion* ci dice in latino: è uno *spatium*, un intervallo. In tal modo vicinanza e lontananza tra uomini e cose possono diventare pure distanze, definite da un intervallo. In uno spazio che è rap-

presentato come puro *spatium*, il ponte appare ora come un semplice qualcosa che sta in un punto, un punto che in ogni momento può essere occupato da qualcos'altro o può essere sostituito da una semplice notazione. Non solo: dello spazio inteso come intervallo si possono rilevare le estensioni in altezza, larghezza, profondità. Ciò che in tal modo viene tirato fuori, in latino *abstractum*, ce lo rappresentiamo come la pura molteplicità delle tre dimensioni. Ciò che questa molteplicità dispone e ordina (*einräumt*) non è piú definito in base a distanze, non è piú *spatium*, ma solo piú pura *extensio*, estensione. Lo spazio inteso come *extensio*, però, si lascia ancora a sua volta ridurre, attraverso un processo astrattivo, a relazioni analitico-algebriche. Ciò che queste dispongono e aprono (*einräumen*) è la possibilità della pura costruzione matematica di molteplicità con qualunque numero di dimensioni. Si può dire che questo, cosí matematicamente disposto e aperto, è « lo » spazio. Ma « lo » spazio in questo senso non contiene spazi e posti. In esso non troveremo mai dei luoghi, cioè delle cose del tipo del ponte. Tutto all'opposto, invece, è proprio entro gli spazi disposti e aperti dai luoghi che risiede ogni volta lo spazio inteso come intervallo, e a sua volta entro a questo lo spazio inteso come pura estensione. *Spatium* ed *extensio* danno di volta in volta la possibilità di misurare le cose, e ciò che esse dispongono e aprono, secondo distanze, percorsi, direzioni, e di calcolare queste misure. In nessun caso, tuttavia, i numeri-misure e le loro dimensioni, per il solo fatto di essere applicabili *universalmente* a ogni cosa estesa, sono anche da considerare il *fondamento* dell'essenza degli spazi e dei luoghi che si possono misurare con l'impiego della matematica. Non è possibile qui esaminare fino a che punto, intanto, anche la fisica moderna sia stata costretta dalle cose stesse a rappresentarsi il mezzo spaziale dello spazio cosmico come l'unità di un campo definita dal corpo come centro dinamico. Gli spazi che ogni giorno percorriamo sono disposti e aperti da luoghi; e l'essenza di questi si fonda in cose del tipo del ponte. Se facciamo attenzione a questi rapporti tra luogo e spazi, tra spazi e spazio, troviamo anche una base per riflettere sulla relazione tra uomo e spazio.

Dire: « la relazione tra uomo e spazio » fa pensare che l'uomo stia da una parte e lo spazio dall'altra. Invece lo spazio non è qualcosa che sia di fronte all'uomo. Non è né un oggetto esterno né una esperienza interiore. Non ci sono gli uomini e inoltre *spazio*; giacché se dico « un uomo » e intendo con questo termine quell'ente che è nel modo dell'uomo, e cioè che abita, con ciò indico già con il termine « un uomo » il soggiornare nella Quadratura presso le cose. Anche quando ci rapportiamo a cose che non sono in una vicinanza raggiungibile, soggiorniamo pur sempre presso le cose stesse. Non è vero, come si suole insegnare, che noi semplicemente ci rappresentiamo interiormente le cose lontane, di modo che, al posto di queste cose lontane, sfilano nella nostra intimità e nella nostra testa solo delle rappresentazioni. Se noi ora, quanti siamo qui, pensiamo di qui al vecchio ponte di Heidelberg, il pensare a quel luogo non è un puro *Erlebnis* interno alle persone presenti qui, ma invece appartiene all'essenza

del nostro pensare *a* quel ponte il fatto che questo pensare *in sé stesso* abbracci l'intera distanza che ci separa da quel luogo e si mantenga in essa (*die Ferne zu diesem Ort durchsteht*). Da qui noi siamo là presso il ponte, e non invece presso un qualche contenuto rappresentativo della nostra coscienza. Anzi, anche stando qui possiamo essere, rispetto a quel ponte e a ciò che esso dispone e apre, piú vicini di uno che lo usa quotidianamente come una qualunque via di passaggio. Degli spazi, e con essi « lo » spazio, sono sempre già disposti e aperti nel soggiornare dei mortali. Degli spazi si aprono in virtú del fatto che sono am-messi entro l'abitare dell'uomo. Che i mortali *sono* vuol dire che, *abitando*, abbracciano spazi e si mantengono in essi (*wohnend durchstehen sie Räume*) sulla base del loro soggiornare presso cose e luoghi. E solo perché i mortali, conformemente alla loro essenza, abbracciano spazi stando in essi, possono anche percorrerli (*durchgehen*). Ma con questo muoversi percorrendo gli spazi (*gehen*) noi non rinunciamo a quello stare [del *durchstehen*]. Invece, noi sempre percorriamo degli spazi solo in quanto già li sosteniamo e abbracciamo (*ausstehen*), nella misura in cui costantemente soggiorniamo presso luoghi e cose. Se vado verso l'uscita di questa sala, è perché ci sono già, e non potrei andarvi se non fossi cosí fatto che sono già là. Io non sono mai solo qui come questo corpo incapsulato, ma sono là, cioè già abbraccio e occupo lo spazio (*durchstehen*), e solo cosí posso anche percorrerlo (*durchgehen*).

Anche quando i mortali « rientrano in se stessi » non abbandonano la loro appartenenza alla Quadratura. Quando, come si dice, ritorniamo in noi stessi, vi ritorniamo muovendo dalle cose, *senza* mai *rinunciare* al nostro soggiorno presso le cose. Anzi, anche la perdita di contatto con le cose che si verifica in condizioni di depressione, non sarebbe in alcun modo possibile se anche questa condizione non rimanesse ciò che, come condizione umana, non può non essere, e cioè un soggiornare *presso* le cose. Solo perché questo soggiornare determina fin da principio l'essere dell'uomo, solo per questo le cose presso le quali siamo possono anche *non* aver nulla da dirci e *non* importarci piú.

Il rapporto dell'uomo ai luoghi e, attraverso i luoghi, agli spazi, risiede nell'abitare. La relazione di uomo e spazio non è null'altro che l'abitare pensato nella sua essenza.

Se riflettiamo nel modo che ora si è tentato sulla relazione tra luogo e spazio, ma anche sul rapportarsi dell'uomo allo spazio, ne risulta illuminata l'essenza di quelle cose che sono dei luoghi e che noi chiamiamo edifici.

Il ponte è una cosa di questo tipo. Il luogo apre l'accesso in un posto (*lässt in eine Stätte ein*) alla semplicità (*Einfalt*) di terra e cielo, di divini e mortali, in quanto dispone (*einrichtet*) il posto in spazi. Il luogo fa posto (*einräumt*) alla Quadratura in un duplice senso. Il luogo *dà accesso* alla Quadratura e la dispone (*einrichtet*). Le due cose, cioè il far posto come

dare accesso e il far posto come disporre, sono strettamente connesse. Come duplice far posto, il luogo è un ricetto (*Hut*) della Quadratura, o, come dice la stessa parola, un *Huis*, un *Haus*, una dimora. Cose del tipo di questi luoghi danno dimora al soggiornare dell'uomo. Cose di questo tipo sono dimore (*Behausungen*), ma non necessariamente abitazioni in senso stretto.

La produzione di queste cose è il costruire. La sua essenza consiste nel suo corrispondere all'essere specifico di queste cose. Esse sono luoghi che fanno posto a spazi. È per questo che il costruire, in quanto erige luoghi, è un fondare e un disporre (*Fügen*) spazi. Poiché il costruire produce luoghi, con il disporsi dei suoi spazi entra nella commettitura (*Gefüge*) cosale degli edifici anche lo spazio inteso come *spatium* e come *extensio*. Ma il costruire non forma mai « lo » spazio; né immediatamente né mediatamente. Nondimeno, il costruire, in quanto produce cose come luoghi, è vicino all'essenza degli spazi e all'origine essenziale del « lo » spazio piú di ogni geometria e matematica. Il costruire erige luoghi che fanno posto alla Quadratura. Dalla semplicità in cui stanno uniti terra e cielo, i divini e i mortali, il costruire *riceve* la *direzione* (*Weisung*) per il suo erigere luoghi. Dalla Quadratura il costruire *prende* la misura per ogni suo percorrere e misurare (*Durchmessen und Ausmessen*) gli spazi che di volta in volta sono disposti dai luoghi fondati. Gli edifici custodiscono la Quadratura. Sono cose che, a loro modo, hanno cura della Quadratura. Aver cura della Quadratura, salvare la terra, accogliere il cielo, attendere i divini, condurre i mortali — questo quadruplice aver cura è la semplice essenza dell'abitare. Cosí i veri edifici imprimono il loro segno sull'abitare, portandolo nella sua essenza e dando ricetto a questa essenza.

Il costruire, inteso in questo modo, è un « far abitare » privilegiato. Se esso *è* in realtà questo, allora il costruire *ha* già risposto all'appello della Quadratura. Su questo rispondere rimane fondato ogni progettare, che a sua volta apre ai progetti gli ambiti adeguati per i loro tracciati.

Appena cerchiamo di pensare l'essenza del costruire edificante in base a questo « far abitare » riusciamo anche a percepire piú chiaramente in che cosa consista quel produrre in cui si attua il costruire. Generalmente siamo abituati a concepire il produrre come un'attività che ha per risultato l'edificio compiuto. Ci si può rappresentare il produrre (*Hervorbringen*) in questi termini: si coglie qualcosa di giusto, ma non si afferra la sua essenza, che è di essere un ap-portare (*Herbringen*) che pone davanti (*vorbringt*). Il costruire, cioè, *ap*-porta la Quadratura in una cosa, e pone *davanti* la cosa come un luogo in ciò che è presente, il quale solo ora, *da* questo luogo, è disposto nello spazio (*eingeräumt*).

Pro-durre si dice in greco τίκτω. Alla stessa radice *tec* di questo verbo si ricollega la parola τέχνη, tecnica. Essa, per i greci, non significa né arte né mestiere, ma: far apparire qualcosa tra le cose presenti (*in das Anwesende*), come questo o quello, in questo o quel modo. I greci pensano la τέχνη, il pro-durre, in base al « far apparire ». La τέχνη da pensare in tali termini si nasconde da sempre nell'elemento « tettonico » dell'archi-

tettura. Nei nostri tempi, essa si nasconde ancora, e in modo piú decisivo, nella tecnica dei motori. Ma l'essenza del produrre costruente non si lascia pensare adeguatamente in base all'architettura né in base all'ingegneria, e neanche in base a una semplice somma delle due. Il produrre costruente non sarebbe definito in modo adeguato *neanche* se ci proponessimo di pensarlo, nel senso originario della τέχνη greca, *solo* come un « far apparire » che apporta un pro-dotto come presente nell'ambito della presenza già costituita.

L'essenza del costruire è il « far abitare ». Il tratto essenziale del costruire è l'edificare luoghi mediante il disporre i loro spazi. *Solo se abbiamo la capacità di abitare, possiamo costruire.* Pensiamo per un momento a una casa contadina della Foresta Nera, che due secoli fa un abitare rustico ancora costruiva. Qui, ciò che ha edificato la casa è stata la persistente capacità di far entrare nelle cose terra e cielo, i divini e i mortali *nella loro semplicità* (*einfältig*). Essa ha posto la casa sul versante riparato dal vento, volto a mezzogiorno, tra i prati e nella vicinanza della sorgente. Essa gli ha dato il suo tetto di legno che sporge a grondaia per un largo tratto, inclinato in modo conveniente per reggere il peso della neve, e che scendendo molto in basso protegge le stanze contro le tempeste delle lunghe notti invernali. Essa non ha dimenticato l'angolo del Signore (*Herrgottswinkel*) dietro la tavola comune, ha fatto posto nelle stanze ai luoghi sacri del letto del parto e dell'« albero dei morti », come si chiama là la bara, prefigurando cosí alle varie età della vita sotto un unico tetto l'impronta del loro cammino attraverso il tempo. Ciò che ha costruito questa dimora è un mestiere che, nato esso stesso dall'abitare, usa ancora dei suoi strumenti e delle sue impalcature come di cose.

Solo se abbiamo la capacità di abitare, possiamo costruire. Il richiamo alla casa contadina della Foresta Nera non vuol dire affatto che noi dovremmo e potremmo tornare a costruire case come quella, ma intende illustrare, con l'esempio di un abitare *del passato*, in che senso *esso* fosse capace di costruire.

Ma l'abitare è *il tratto fondamentale* dell'essere in conformità del quale i mortali sono. Forse, questo tentativo di riflettere sull'abitare e il costruire può gettare qualche luce sul fatto che il costruire rientra nell'abitare e sul modo in cui da questo riceve la sua essenza. Sarebbe già abbastanza se si fosse riusciti a portare l'abitare e il costruire nell'ambito di ciò che è problematico, *degno di interrogazione* (*Fragwürdig*), e che quindi essi restassero qualcosa *degno di essere pensato* (*denkwürdig*).

Che tuttavia il pensare stesso, nel medesimo senso che il costruire, rientri nell'abitare, solo in un modo diverso, può attestarlo il tentativo di pensiero che qui abbiamo condotto.

Costruire e pensare sono sempre, secondo il loro diverso modo, indispensabili per l'abitare. Entrambi sono però anche insufficienti all'abitare, fino a che attendono separatamente alle proprie attività, senza ascoltarsi l'un l'altro. Questo lo possono fare quando entrambi, costruire e pensare, appartengono all'abitare, rimangono entro i loro limiti e sanno che l'uno e

l'altro vengono dall'officina di una lunga esperienza e di un incessante esercizio.

Noi cerchiamo di riflettere sull'essenza dell'abitare. Il passo successivo su questa via dovrebbe essere la domanda: che ne è dell'abitare nella nostra epoca preoccupante? Si parla dovunque e con ragione di crisi degli alloggi. Non solo se ne parla; vi si pone mano per ovviarvi. Si cerca di vincere la crisi attraverso la produzione di abitazioni, incoraggiando le costruzioni, pianificando l'edilizia. Per quanto dura e penosa, per quanto grave e pericolosa sia la scarsità di abitazioni, l'*autentica crisi dell'abitare* non consiste nella mancanza di abitazioni. La vera crisi degli alloggi è piú vecchia delle guerre mondiali e delle loro distruzioni, piú vecchia anche dell'aumento della popolazione terrestre e della condizione dell'operaio dell'industria. La vera crisi dell'abitare consiste nel fatto che i mortali sono sempre ancora in cerca dell'essenza dell'abitare, che essi *devono anzitutto imparare ad abitare*. Non può darsi che la sradicatezza dell'uomo consista nel fatto che l'uomo non riflette ancora per niente sulla *autentica* crisi dell'abitazione riconoscendola come *la* crisi? Tuttavia, appena l'uomo *riflette* sulla propria sradicatezza, questa non è piú una miseria. Essa invece, considerata giustamente e tenuta da conto, è l'unico appello che *chiama* i mortali all'abitare.

Come possono però i mortali rispondere a questo appello se non cercando, per la loro parte, di portare da se stessi l'abitare nella pienezza della sua essenza? Essi compiono ciò quando costruiscono a partire dall'abitare e pensano per l'abitare.

LA COSA

Tutte le distanze nel tempo e nello spazio si accorciano. Dove si poteva giungere, una volta, solo dopo settimane e mesi di viaggio, l'uomo arriva ora in una notte di volo. Notizie che una volta si ricevevano solo dopo anni, o che semplicemente restavano ignote, giungono oggi all'uomo in un attimo, di ora in ora, attraverso la radio. Il germinare e il crescere delle piante, che rimaneva nascosto lungo il corso delle stagioni, ci è ora presentato dal film nell'arco di un minuto. Lontani centri delle civiltà piú antiche ci sono mostrati dal film come se fossero cose presenti ora nel traffico delle nostre strade. Il film inoltre convalida ciò che presenta anche facendoci vedere, insieme, gli apparecchi di ripresa e le persone in atto di usarli. Il culmine dell'eliminazione di ogni possibilità di lontananza è raggiunto dalla televisione, che ben presto coprirà e dominerà tutta la complessa rete delle comunicazioni e degli scambi tra gli uomini.

L'uomo compie i piú lunghi percorsi nel tempo piú breve. Egli si lascia alle spalle le piú grandi distanze, e cosí pone davanti a sé le cose alla distanza piú ravvicinata.

Ma questa fretta di sopprimere ogni distanza non realizza una vicinanza; la vicinanza non consiste infatti nella ridotta misura della distanza. Ciò che, in termini di misure, è il meno distante da noi grazie all'immagine del film o alla voce della radio, può rimanerci lontano. Ciò che in termini di distanza è per noi immensamente remoto, può esserci vicino. Una piccola distanza non è ancora vicinanza. Una grande distanza non è ancora lontananza.

Che cos'è la vicinanza, se rimane assente anche quando le distanze piú grandi sono ridotte ai piú piccoli intervalli? Che cos'è la vicinanza, se l'infaticabile eliminazione delle distanze ha addirittura l'effetto di renderla piú difficile? Che cos'è la vicinanza, se con la sua assenza anche la lontananza viene a mancare?

Che cosa accade quando attraverso l'eliminazione delle grandi distanze tutto è ugualmente vicino e ugualmente lontano? Che cos'è questa uniformità nella quale tutte le cose non sono né lontane né vicine, e sono come senza distanza?

Tutto fluisce e si confonde nell'uniforme assenza di distanza. Come? Questo confondersi di tutto nell'assenza di distanza non è forse ancora piú inquietante di un'esplosione che riduca tutto in minuti frammenti?

L'uomo è ossessionato dal pensiero di ciò che potrebbe accadere in

conseguenza dell'esplosione di una bomba atomica. L'uomo non vede ciò che già da lungo tempo è avvenuto, l'evento che solo come suo ultimo sottoprodotto e risultato finale ha dato luogo alla bomba atomica e alla sua esplosione, per non parlare di quell'unica bomba all'idrogeno la cui deflagrazione iniziale, nelle sue estreme conseguenze, potrebbe bastare a cancellare ogni vita sulla terra. Che cosa aspetta ancora questa confusa angoscia, se la cosa terribile è già accaduta?

Il terrificante è quello che pone tutto ciò che è fuori della sua essenza precedente. Che cos'è questo terrificante? Esso si mostra e si nasconde *nel modo in cui* ogni cosa è presente (*anwest*); cioè nel fatto che nonostante ogni superamento delle distanze, la vicinanza di ciò che è continua a mancare.

Che ne è della vicinanza? Come possiamo esperire la sua essenza? La vicinanza, a quanto pare, non è qualcosa che si possa trovare immediatamente. Potremo riuscirci piuttosto se ci faremo condurre da ciò che è nella vicinanza. Nella nostra vicinanza c'è quello che usiamo chiamare le cose. Ma che cos'è una cosa? L'uomo finora ha pensato la cosa come cosa altrettanto poco che la vicinanza. Una cosa è, per esempio, la brocca. Che cos'è la brocca? Noi diciamo: un recipiente; ossia una cosa che contiene in sé altro. Ciò che contiene, nella brocca, sono il fondo e la parete. Questo recipiente può a sua volta essere tenuto per l'ansa. Come recipiente, la brocca è qualcosa che sussiste in sé (*in sich steht*). Il sussistere in sé caratterizza la brocca come qualcosa di autonomo (*Selbständiges*). In quanto autonomia (*Selbststand*) di qualcosa di autonomo, la brocca si distingue da un oggetto (*Gegenstand*). Qualcosa di autonomo può divenire un oggetto quando noi ce lo rap-presentiamo (*vor-stellen*), sia nella percezione immediata, sia nel ricordo che lo fa presente. Ma ciò che costituisce la cosalità della cosa (*das Dinghafte des Dinges*) non risiede tuttavia nel fatto di essere un oggetto rappresentato, né si lascia definire in base all'oggettività dell'oggetto.

La brocca resta un recipiente, sia che noi ce la rappresentiamo oppure no. La brocca sussiste in se stessa come recipiente. Ma che cosa significa, che il recipiente sussiste in sé? Il sussistere in sé del recipiente determina già la brocca come una cosa? Ma la brocca sta come recipiente solo in quanto è stata portata a questo stare (*zu einem Stehen gebracht wurde*). Ciò però ha avuto luogo, e ha luogo mediante un atto di istituzione (*Stellen*), e precisamente attraverso la pro-duzione (*Herstellen*). Il vasaio fabbrica la brocca di creta con una terra scelta e preparata allo scopo. Di questa terra è fatta la brocca. In virtú di ciò di cui è fatta, la brocca può anche stare ritta (*Stehen*) sulla terra, sia immediatamente, sia posata su un tavolo o su un banco. Ciò che consiste in virtú di questa pro-duzione, è quel che sussiste in sé (*das Insichstehende*). Considerando la brocca come un recipiente prodotto, — almeno cosí sembra — la concepiamo come una cosa e non solo come un semplice oggetto.

O invece anche in questo caso la consideriamo pur sempre come un oggetto? Certamente. È vero che qui essa non è piú per noi solo un

oggetto della pura rappresentazione (*Vorstellen*), ma per contro essa è un oggetto che una produzione (*Herstellen*) ap-porta, pone di fronte e di contro a noi (*uns gegenüber und entgegen stellt*). Il sussistere in sé sembra caratterizzare la brocca come cosa. In verità, però, noi pensiamo il sussistere in sé in base alla produzione. Il sussistere in sé è ciò a cui la produzione mira. Ma in tal modo il sussistere in sé viene sempre ancora pensato a partire dall'oggettività, sebbene lo starci di fronte del prodotto non si fondi piú nel puro e semplice rappresentare. Tuttavia se partiamo dall'oggettività dell'oggetto (*Gegenstand*) e di ciò che è autonomo (*Selbststand*) non troveremo mai la via alla cosalità della cosa.

Che cos'è che costituisce la cosa come cosa? Che cos'è la cosa in sé? Potremo arrivare alla cosa in sé solo quando il nostro pensiero avrà raggiunto anzitutto, finalmente, la cosa come cosa.

La brocca è una cosa come recipiente. Questo recipiente, certo, ha bisogno di una produzione. Ma il fatto d'esser prodotta dal vasaio non costituisce affatto ciò che appartiene alla brocca in quanto brocca. La brocca non è recipiente in quanto è stata prodotta, ma all'opposto la brocca ha dovuto esser prodotta in quanto è questo recipiente.

È vero che la produzione fa entrare la brocca in ciò che le è proprio. Ma ciò che è proprio dell'essenza della brocca non è mai fabbricato dalla produzione. Staccata dalla produzione, la brocca sussistente per sé ha da mantenersi (*fassen*) raccolta in tale essenza. Nel processo di produzione la brocca deve indubbiamente mostrare previamente il proprio aspetto (*Aussehen*) per il produttore. Ma questo mostrarsi, questo aspetto (l'εἶδος, l'ἰδέα) caratterizza la brocca solo nella prospettiva in cui essa, in quanto recipiente che ha da esser prodotto, sta come tale di fronte al produttore.

Ma ciò che tuttavia il recipiente che ha questo aspetto *è* in quanto questa brocca, che cosa e come la brocca in quanto questa cosa-brocca *è*, non si può mai capirlo guardando all'aspetto, all'ἰδέα, e tanto meno pensarlo, cosí, adeguatamente. Proprio per questo Platone, che si rappresenta la presenza di ciò che è presente in base all'aspetto, ha pensato l'essenza della cosa altrettanto poco quanto Aristotele e tutti i pensatori successivi. Platone, invece, e in un modo che è rimasto determinante per tutti i secoli successivi, ha concepito ogni cosa presente come oggetto della produzione. Piú esattamente che og-getto (*Gegenstand*), possiamo dire: pro-veniente (*Herstand*). Nell'essenza piena del pro-veniente vige un duplice pro-venire; anzitutto, il pro-venire nel senso del « derivare da... », sia che la cosa si produca da se stessa o sia fabbricata; in secondo luogo, il pro-venire nel senso del pervenire e sussistere (*Hereinstehen*) di ciò che è prodotto nella disvelatezza del già-presente.

Qualunque rappresentazione della cosa presente nel senso della provenienza e dell'oggettività non raggiunge però la cosa come cosa. La cosalità della brocca consiste nel fatto che essa è come recipiente. Noi percepiamo il contenere del recipiente quando riempiamo la brocca. Il fondo e la parete della brocca sono chiaramente quelli che adempiono la funzione del contenere. Ma stiamo attenti: quando riempiamo la brocca di

vino, versiamo forse il vino nella parete e nel fondo di essa? Al massimo, possiamo dire che versiamo il vino tra le pareti sul fondo. Parete e fondo sono senza dubbio ciò che, nel recipiente, non lascia che il contenuto si versi fuori. Ma questo non lasciare uscir fuori il contenuto non è ancora il contenere del recipiente. Quando noi riempiamo la brocca, nel riempimento il liquido fluisce nella brocca vuota. È il vuoto ciò che, nel recipiente, contiene. Il vuoto, questo nulla nella brocca, è ciò che la brocca è come recipiente che contiene.

Solo che la brocca consiste pur sempre di parete e fondo. In virtú di ciò in cui consiste, la brocca sta in piedi (*steht*). Che cosa sarebbe una brocca che non stesse in piedi? Per lo meno una brocca fallita; ancor sempre una brocca, cioè una brocca che bensí contiene, ma che cadendo continuamente lascia uscir fuori il suo contenuto. Ma solo un recipiente può lasciare uscir fuori.

Parete e fondo, in cui la brocca consiste e in virtú di cui sta in piedi, non sono ciò che propriamente contiene. Se però il contenere risiede nel vuoto della brocca, allora il vasaio, che forma le pareti e il fondo della brocca sulla sua ruota, non fabbrica propriamente la brocca. Egli dà solo forma all'argilla. Anzi, no: egli dà forma al vuoto. Per esso, in esso e da esso egli foggia l'argilla in una forma. Il vasaio coglie (*fasst*) anzitutto e costantemente l'inafferrabile (*das Unfassliche*) del vuoto e lo produce come il contenente (*das Fassende*) nella forma del recipiente (*Gefäss*). Il vuoto della brocca determina ogni movimento della produzione. La cosalità del recipiente non risiede affatto nel materiale di cui esso consiste, ma nel vuoto, che contiene.

Ma la brocca è davvero vuota?

La fisica ci assicura che la brocca è piena di aria e di tutto ciò che compone quel miscuglio che è l'aria. Quando ci siamo richiamati al vuoto della brocca per definire in base ad esso il contenere, ci siamo dunque lasciati sviare da un modo di vedere di tipo poetico.

Tuttavia, appena accettiamo di esaminare la brocca reale nella sua realtà effettiva da un punto di vista scientifico, appare un diverso stato di cose. Quando versiamo il vino nella brocca, accade semplicemente che l'aria che già riempiva la brocca viene cacciata via e sostituita da un liquido. Riempire la brocca, da un punto di vista scientifico, significa cambiare un contenuto con un altro.

Queste asserzioni della fisica sono esatte. In esse, la scienza si rappresenta qualcosa di reale, in base a cui si regola in modo obiettivo. Ma, ancora: questo reale è la brocca? No. La scienza coglie sempre soltanto ciò a cui il *suo* modo di rappresentazione le dà accesso, ammettendolo preventivamente come un suo possibile oggetto.

Si usa dire che il sapere della scienza ha una necessità cogente. Certamente. Ma in che cosa consiste questa cogenza? Nel nostro caso, consiste nel fatto che da essa siamo forzati a metter da parte la brocca piena di vino e a introdurre al suo posto una cavità entro cui si spande un liquido. La

scienza annulla la cosa-brocca, in quanto non ammette le cose come la realtà basilare.

Il sapere della scienza, che è obbligante nel suo ambito — cioè l'ambito degli oggetti — ha già annullato le cose come cose molto prima che esplodesse la prima bomba atomica. Questa esplosione è solo la piú grossolana di tutte le grossolane conferme della già da lungo accaduta annichilazione della cosa; del fatto, cioè, che la cosa come cosa rimane nulla. La cosalità della cosa rimane nascosta, dimenticata. L'essenza della cosa non appare, cioè non viene in discorso. Questo vogliamo dire quando parliamo dell'annichilimento della cosa come cosa. Questo annichilimento è cosí inquietante, perché si nasconde dietro una duplice maschera: in primo luogo, l'idea che la scienza colga prima e meglio di ogni altra esperienza il reale nella sua realtà; in secondo luogo, l'illusione che le cose possano essere ugualmente cose senza pregiudizio dell'indagine scientifica del reale, il che presupporrebbe che le cose fossero sempre già prima, in generale, cose essenti (*wesende*). Ma se le cose si fossero già sempre prima mostrate *come* cose nella loro cosalità, allora la cosalità della cosa sarebbe divenuta manifesta. Sarebbe stata *essa* a imporsi al pensiero. Ma in realtà la cosa come cosa rimane inaccessibile, nulla, e in questo senso annichilita. Questo è accaduto e accade in modo cosí essenziale, che non solo le cose non sono piú ammesse come cose; le cose in generale non hanno ancora potuto mai apparire in quanto cose davanti al pensiero.

Su che si fonda il non apparire della cosa in quanto cosa? Accade solo perché l'uomo ha trascurato di rappresentarsi la cosa come cosa? L'uomo può trascurare solo ciò che già gli è assegnato. E può rappresentarsi, in un modo quale che sia, soltanto ciò che in precedenza da sé stesso si è illuminato e aperto (*gelichtet*) e, nella luce che cosí si è fatta, si è mostrato a lui.

Ma che è dunque la cosa in quanto cosa, perché la sua essenza non abbia ancora potuto mai apparire?

Forse che la cosa non si è ancora mai avvicinata abbastanza, sicché l'uomo non ha ancora imparato a fare abbastanza attenzione alla cosa in quanto cosa? Che cos'è vicinanza? Ce lo siamo già domandato. Per scoprirlo, abbiamo interrogato la brocca nella vicinanza.

In che consiste l'esser-brocca della brocca? Lo abbiamo improvvisamente perso di vista, e ciò nel momento in cui si è fatta avanti l'apparenza che la scienza potesse illuminarci circa la realtà della brocca reale. Ci siamo rappresentati l'effettività del recipiente, il suo contenere, il vuoto, come una cavità riempita di aria. Questo è in realtà il vuoto, pensato in termini fisici; ma non è il vuoto della brocca. Noi non abbiamo lasciato che il vuoto della brocca fosse davvero il *suo* vuoto. Non abbiamo fatto attenzione a ciò che, nel recipiente, è quello che contiene. Non abbiamo considerato in che modo il contenere stesso è (*west*). Per questo non poteva non sfuggirci anche ciò che la brocca contiene. Il vino, per la rappresentazione scientifica, è diventato semplicemente un liquido, e questo a sua volta una condizione generale, universalmente possibile, di aggrega-

zione della materia. Abbiamo tralasciato di riflettere su ciò che la brocca contiene e su come essa contiene.

Come contiene il vuoto della brocca? Essa contiene in quanto prende ciò che è versato. Contiene, in quanto tiene ciò che ha preso. Il vuoto contiene in due sensi: prendendo e tenendo. La parola « contenere » (*fassen*) ha perciò un duplice significato. Il prendere ciò che è versato e il tenerlo sono tuttavia reciprocamente connessi. La loro unità è però determinata dal versare [*Ausgiessen*: versar fuori, mescere], per il quale la brocca in quanto brocca è fatta. Il duplice contenere del vuoto si fonda sul versare. In quanto tale il contenere è propriamente ciò che esso è. Ma versare dalla brocca è offrire (*Schenken*). Nell'offerta del versare si dispiega (*west*) il contenere del recipiente. Il contenere ha bisogno del vuoto come del contenente. L'essenza del vuoto contenente è raccolta nell'offrire. Offrire però è piú ricco di significato che il semplice mescere (*Ausschenken*). L'offrire, nel quale la brocca è brocca, si riunisce nel duplice contenere, e cioè nel versare. Un riunirsi (*Versammlung*) di monti (*Berge*) noi usiamo chiamarlo un « massiccio » (*Gebirge*). Analogamente, il riunirsi del duplice contenere nel versare, che nel suo insieme soltanto costituisce l'essenza piena dell'offrire, lo chiamiamo il *Geschenk*, l'offerta. L'esser-brocca della brocca si dispiega nell'offerta del versato. Anche il vuoto della brocca riceve la sua essenza dall'offerta, benché una brocca vuota non permetta alcun mescere. Ma questa impossibilità appartiene alla brocca e solo alla brocca. Una falce, invece, o un martello, non possono « non permettere » un tale offrire.

L'offerta del versato può essere qualcosa da bere. C'è acqua, c'è vino da bere.

Nell'acqua che viene offerta permane (*weilt*) la sorgente. Nella sorgente permane la roccia, e in questa il pesante sonnecchiare della terra, che riceve la pioggia e la rugiada del cielo. Nell'acqua della sorgente permangono le nozze di cielo e terra. Questo sposalizio permane nel vino, che ci è dato dal frutto della vite, nel quale la forza nutritiva della terra e il sole del cielo si alleano e si congiungono. Nell'offerta dell'acqua, nell'offerta del vino permangono ogni volta cielo e terra. L'offerta del versare, però, è l'esser-brocca della brocca. Nell'essenza della brocca permangono terra e cielo.

L'offerta del versare dà da bere ai mortali. Essa calma la loro sete. Anima il loro riposo. Rallegra le loro riunioni. Ma l'offerta della brocca viene talvolta offerta anche in consacrazione. Se il versare ha questo senso di consacrazione, esso non calma una sete. Esso quieta la festosità della festa solennizzandola. In questo caso, l'offerta del versare non avviene in un'osteria, né l'offerta è una bevanda per i mortali. Ciò che è versato è la bevanda offerta agli dei immortali. L'offerta del versare come bevanda sacrificale è l'autentica offerta. Nell'offerta della bevanda consacrata si dispiega l'essere della brocca versante come il versare che offre (*das schenkende Geschenk*). La bevanda consacrata è ciò che la parola *Guss* (il versato) propriamente indica: la libagione sacrificale e il sacrificio. *Guss*, *giessen*,

corrispondono al greco χέειν, all'indogermanico *ghu*. Che significano: sacrificare. Versare, là dove è compiuto in modo essenziale, adeguatamente pensato e detto in modo autentico, equivale a fare libagioni sacrificali, sacrificare, e perciò offrire. Solo per questo il versare, appena la sua essenza impallidisce e decade, può diventare un mescere e un riempire, fino a ridursi al « versare da bere » della vita di tutti i giorni. Il versare non è il puro travasare e lasciar scorrere un liquido.

Nell'offerta di quel versare che versa una bevanda permangono a loro modo i mortali. Nell'offerta di quel versare che offre una libagione sacrificale, permangono a loro modo i divini, che ricevono indietro, come offerta della libagione sacrificale, il dono del versare che avevano concesso (*das Geschenk des Schenkens*). Nell'offerta del versare permangono in modo diverso di volta in volta i mortali e i divini. Nell'offerta del versare permangono terra e cielo. Nell'offerta del versare permangono *insieme* terra e cielo, i mortali e i divini. Questi quattro, uniti di per se stessi, sono reciprocamente connessi. Venendo prima di ogni cosa presente, essi sono com-presi (*eingefaltet*) in un'unica Quadratura.

Nell'offerta del versare permane la semplicità dei Quattro.

L'offerta del versare è offerta nella misura in cui trattiene (*verweilt*) la terra e il cielo, i divini e i mortali. Ma questo trattenere non è piú il puro persistere di una semplice-presenza (*Vorhandenes*). Il trattenere fa avvenire (*ereignet*). Esso porta i Quattro nella luce di ciò che è loro proprio (*Eigenes*). A partire dalla semplicità di questa luce, essi sono confidati (*zugetraut*) l'uno all'altro. Uniti in questa reciprocità, essi sono disvelati (*unverborgen*). L'offerta del versare fa permanere la semplicità della Quadratura dei Quattro. Ma nell'offerta si dispiega la brocca come brocca. L'offerta riunisce ciò che appartiene all'offrire: il duplice contenere, il contenente, il vuoto e il versare come dono sacrificale. Ciò che è riunito nell'offerta si raccoglie esso stesso nel fatto che, facendolo accadere (*ereignend*), fa permanere la Quadratura. Questo molteplice riunirsi nel semplice (*vielfältig einfaches Versammeln*) è l'essere essenziale (*Wesende*) della brocca. Il riunirsi (*Versammlung*) la nostra lingua, con un'antica parola, lo chiama « *thing* ». L'essenza della brocca è il puro offrente riunirsi della semplicità della Quadratura in un permanere (*Weile*). La brocca *è* (*west*) come cosa. La brocca è brocca in quanto è una cosa. Ma come *è* (*west*) la cosa? La cosa coseggia (*Das Ding dingt*). Il coseggiare riunisce. Facendo avvenire la Quadratura, raccoglie il dimorare di essa ogni volta in un singolo durare (*in ein je Weiliges*): ora in questa, ora in quella cosa.

All'essenza della brocca esperita e pensata in questo modo noi diamo il nome di cosa. Noi pensiamo ora questo nome a partire dal pensiero dell'essenza della cosa, a partire dal coseggiare inteso come il riunente far permanere che fa avvenire la Quadratura (*das versammelnd-ereignende Verweilen des Gevierts*). Ma cosí facendo abbiamo anche richiamato l'antica parola altotedesca « *thing* ». Questo richiamo alla storia della lingua può facilmente indurre un malinteso circa il modo in cui noi ora pensiamo

l'essenza della cosa. Potrebbe infatti sembrare che l'essenza della cosa pensata in questo modo noi l'abbiamo per cosí dire districata un po' casualmente dal significato dell'antica parola altotedesca « *thing* ». Sorge cioè il sospetto che lo sforzo che qui si fa di esperire l'essenza della cosa sia fondato sull'arbitrio di un gioco di etimologie. Si consolida, e già diventa comune, l'idea che qui, invece di considerare i rapporti essenziali, ci si limiti a esplorare il vocabolario.

In realtà accade proprio il contrario di ciò che questi timori denunciano. È ben vero che l'antica parola altotedesca « *thing* » significa il riunirsi, e precisamente il riunirsi per trattare di una questione in discussione, di un caso controverso. In tal modo, le antiche parole tedesche *thing* e *dinc* diventano termini per designare una questione, un affare; essi indicano ogni cosa che in un qualche modo riguarda gli uomini, li concerne, e che perciò sta in discussione (*in Rede steht*). La questione in discussione era chiamata dai romani *res*; εἴρω (ῥητός, ῥήτρα, ῥῆμα) significa in greco: parlare di qualcosa, trattarne; *res publica* non significa affatto « Stato », ma ciò che chiaramente concerne ciascuno in un popolo, ciò che lo « preoccupa » (*ihn* « *hat* ») e che perciò viene discusso pubblicamente.

Solo perché *res* ha questo significato di « ciò che concerne » qualcuno, possono nascere espressioni come *res adversae*, *res secundae*; l'una indica ciò che tocca l'uomo in senso sfavorevole; l'altra, ciò che lo accompagna in modo favorevole. I dizionari traducono, invero correttamente, l'espressione *res adversae* con « sfortuna », e *res secundae* con « fortuna »; ma di ciò che le parole, dette in quanto pensate, davvero dicono, i vocabolari ci rivelano ben poco. Perciò, qui e negli altri casi, non è vero che il nostro pensiero viva dell'etimologia, ma l'etimologia rimane indirizzata anzitutto a considerare i rapporti essenziali di ciò che le parole in quanto parole nominano in maniera non dispiegata.

La parola romana *res* indica ciò che concerne l'uomo, la questione, la causa in discussione, il caso. Per indicare tutto questo i romani usano anche la parola *causa*. Essa non significa propriamente e anzitutto « causa » (*Ursache*); *causa* significa il caso, e perciò anche il caso che qualcosa si verifichi e si compia. Solo perché *causa*, quasi sinonimo di *res*, significa il caso, può accadere che più tardi la parola *causa* venga a significare la causa come *Ursache*, nel senso della produzione di un effetto. Le parole altotedesche *thing* e *dinc*, con il loro significato di riunione, raccolta per discutere di una questione, sono piú di ogni altra appropriate a tradurre adeguatamente la parola romana *res*, « ciò che concerne ». Ma dalla parola che, entro la stessa lingua romana, corrisponde a *res*, cioè dalla parola *causa* nel senso di caso e questione, vengono il romanzo « *la cosa* » e il francese « *la chose* »; noi diciamo in tedesco « *das Ding* ». In inglese, *thing* ha conservato ancora la piena forza significante della romana *res*; si dice ad esempio: *he knows his things*, si intende delle sue « cose », ossia di quello che lo concerne; *he knows how to handle things*, egli sa come si devono trattare le cose, cioè quello di cui di caso in caso si tratta; *that's*

a great thing: è una cosa grande (bella, potente, magnifica), cioè una cosa che viene da sé e che è importante per l'uomo.

Ma il problema decisivo qui non è affatto la storia, sommariamente riassunta, del significato delle parole *res*, *Ding*, *causa*, *cosa* e *chose*, *thing*, ma qualcosa di completamente diverso e finora in generale non preso in considerazione. La parola romana *res* indica ciò che in qualche modo concerne l'uomo. Ciò che concerne è la realtà della *res*. La *realitas* della *res* viene esperita dai romani come un concernimento (*Angang*). Ma i romani non hanno mai pensato questa loro esperienza propriamente nella sua essenza. Invece, la romana *realitas* della *res* viene rappresentata, riprendendo la filosofia della tarda grecità, nel senso del greco ὄν; ὄν, in latino *ens*, significa ciò che è presente nel senso del pro-veniente (*Herstand*). La *res* diventa l'*ens*, la cosa presente nel senso di ciò che è pro-dotto e rappresentato (*her- und vorgestellt*). La specifica *realitas* della *res* esperita originariamente dai romani come « ciò che concerne » rimane, in quanto essenza della cosa-presente, seppellita e nascosta. Per converso, il termine *res*, nelle epoche successive, specialmente nel Medio Evo, serve a indicare ogni *ens qua ens*, cioè ogni ente che sia in qualche modo presente, anche quando ad-sta (*hersteht*) ed è presente solo come *ens rationis*. Ciò che accade alla parola *res* succede alla corrispondente parola « *dinc* »; *dinc* indica ogni cosa che in qualche modo è. Cosí Meister Eckhart usa la parola *dinc* ugualmente in riferimento a Dio e all'anima. Dio è per lui « *das hoechste und oberste dinc* » (la cosa piú alta e suprema). L'anima è un « *groz dinc* » (una grande cosa). Con questi termini, questo maestro del pensiero non vuole affatto dire che Dio e l'anima siano simili a un macigno, cioè che siano oggetti materiali; *dinc* è qui la denominazione prudente e cauta di qualcosa che in generale è. Cosí Meister Eckhart, riprendendo un passo di Dionigi Areopagita, dice: « *diu minne ist der natur, daz si den menschen wandelt in die dinc, die er minnet* » [l'amore è di tale natura che trasforma l'uomo nelle cose che egli ama].

Siccome la parola « cosa », nell'uso terminologico della metafisica occidentale, designa ciò che in generale e in qualche modo è qualcosa, anche il significato del termine « cosa » muta in corrispondenza delle diverse interpretazioni che si danno di ciò che è, cioè dell'essente. Kant parla delle cose nello stesso modo in cui ne parla Meister Eckhart, e intende con questo nome qualcosa che è. Ma, per Kant, ciò che è diventa oggetto della rappresentazione, un processo che si svolge entro l'autocoscienza dell'io umano. La cosa in sé significa per Kant l'oggetto in sé. Il carattere dello « in sé » indica per Kant che l'oggetto in sé è oggetto senza essere in relazione con l'attività rappresentativa dell'uomo, cioè che esso è *ob-jectum* (*Gegenstand*) senza lo « *ob* » (« *Gegen* »), senza il « di fronte » in virtú di cui soltanto esso sussiste per questo rappresentare. « Cosa in sé » significa, pensata in termini rigorosamente kantiani, un oggetto che non è oggetto per noi, perché deve sussistere (*stehen*) senza alcun *ob*: per l'attività rappresentativa dell'uomo, che gli si oppone.

Tuttavia, né il significato generale, da lungo tempo usurato, della pa-

rola « cosa » usata nella filosofia, né il significato altotedesco del termine « *thing* » possono fornirci il minimo aiuto nella difficoltà che incontriamo a cogliere e a pensare adeguatamente l'origine essenziale di ciò che ora diciamo circa l'essenza della brocca. Per contro, è vero che *uno* degli aspetti del significato dell'uso antico della parola « *thing* », quello che allude al « riunire » ha qualcosa da dirci circa l'essenza della brocca come prima l'abbiamo pensata.

La brocca non è una cosa né nel senso della romana *res*, né nel senso dello *ens* rappresentato alla maniera del Medio Evo, né nel senso dell'oggetto del pensiero moderno. La brocca è cosa in quanto coseggia riunendo (*dingt*). Solo a partire dal coseggiare della cosa, anche, avviene e si determina la presenza di quel tipo di presente che è la brocca.

Oggi ogni cosa presente è ugualmente vicina e ugualmente lontana. L'assenza di distanza domina. Tutta questa riduzione ed eliminazione delle lontananze non produce tuttavia alcuna vicinanza. Che cos'è la vicinanza? Per trovare l'essenza della vicinanza, abbiamo considerato la brocca nella vicinanza. Cercavamo l'essenza della vicinanza, e abbiamo trovato l'essenza della brocca come cosa. Ma in questa scoperta scorgiamo anche insieme l'essenza della vicinanza. La cosa coseggia. Coseggiando, essa fa permanere (*verweilt*) terra e cielo, i divini e i mortali; facendoli permanere la cosa porta i Quattro vicini l'uno all'altro nelle loro lontananze. Questo portare vicino è l'avvicinare. L'avvicinare è l'essenza della vicinanza. La vicinanza avvicina il lontano e proprio in quanto lontano. La vicinanza conserva la lontananza. Conservando la lontananza, la vicinanza dispiega il proprio essere (*west*) nel suo avvicinare. Avvicinando in tal modo, la vicinanza nasconde se stessa e rimane, a suo modo, il piú vicino.

La cosa non è « nella » vicinanza, come se questa fosse un ricetto. La vicinanza si dispiega nell'avvicinare in quanto è il coseggiare della cosa.

Coseggiando, la cosa fa permanere i Quattro uniti, terra e cielo, i divini e i mortali, nella semplicità della loro Quadratura, unita di per se stessa.

La terra è ciò che producendo regge (*bauend Tragende*), ciò che fruttificando nutre, custodendo l'acqua e la roccia, le piante e gli animali.

Quando diciamo terra, pensiamo già anche insieme gli altri Tre a partire dalla semplicità dei Quattro.

Il cielo è il corso del sole, le fasi della luna, lo splendore delle stelle, le stagioni dell'anno, la luce del giorno e il suo tramonto, l'oscurità e la chiarità della notte, il tempo favorevole e il tempo avverso, la corsa delle nubi e la profondità azzurra dell'etere.

Quando diciamo cielo, pensiamo già anche insieme gli altri Tre a partire dalla semplicità dei Quattro.

I divini sono i messaggeri della divinità, che ci fanno segno. Nel nascosto dispiegarsi di questa il Dio appare venendo nella sua essenza, che lo sottrae a ogni confronto con ciò che è presente.

Quando nominiamo i divini, pensiamo già anche insieme gli altri Tre a partire dalla semplicità dei Quattro.

I mortali sono gli uomini. Si chiamano i mortali perché possono morire. Morire significa essere capaci della morte in quanto morte. Solo l'uomo muore. L'animale perisce. Esso non ha la morte in quanto morte né davanti a sé né dietro di sé. La morte è lo scrigno del nulla, ossia di ciò che, sotto tutti i rispetti, non è mai qualcosa di semplicemente essente, e che tuttavia è (*west*), e addirittura si dispiega con il segreto dell'essere stesso. La morte, in quanto scrigno del nulla, alberga in sé ciò che è essenziale dell'essere (*das Wesende des Seins*). In quanto scrigno del nulla la morte è il riparo dell'essere. I mortali ora li chiamiamo mortali non perché la loro vita terrena finisce, ma perché essi sono capaci della morte in quanto morte. I mortali sono quello che sono come mortali avendo la loro essenza (*wesend*) nel riparo dell'essere. Essi sono il dispiegantesi (*wesende*) rapporto all'essere come essere.

La metafisica, invece, si rappresenta l'uomo come *animal*, come essere vivente. Anche se la *ratio* penetra di sé e domina l'*animalitas*, l'uomo rimane definito in base alla vita e al fatto di esser vivo. Gli animali razionali devono anzitutto *divenire* dei mortali.

Quando diciamo: i mortali, pensiamo già anche insieme gli altri Tre a partire dalla semplicità dei Quattro.

Terra e cielo, i divini e i mortali sono reciprocamente connessi, di per se stessi uniti, a partire dalla semplicità dell'unica Quadratura. Ognuno dei Quattro rispecchia (*spiegelt*) a suo modo l'essenza degli altri. Cosí facendo, ognuno si rispecchia a modo suo in ciò che gli è proprio entro la semplicità dei Quattro. Questo rispecchiare non è la presentazione di un'immagine. Portando alla luce ognuno dei Quattro, il rispecchiare fa avvenire in una reciproca appropriazione (*zueinandereignet*) la loro propria essenza nella semplicità del traspropriare (*einfältige Vereignung*). Rispecchiando nel modo di questo appropriante-illuminante far avvenire, ciascuno dei Quattro si dà [*sich zuspielt*: si manda, come la palla nel gioco] a ognuno degli altri. Questo rispecchiare che fa avvenire libera ciascuno dei Quattro per ciò che gli è proprio, ma lega i Quattro cosí liberati nella semplicità del loro essenziale appartenersi reciproco.

Il rispecchiare legante nella libertà è il gioco (*Spiel*), che confida ognuno dei Quattro a ognuno degli altri (*das jedes der Vier jedem zutraut*), grazie al plesso della traspropriazione che li trattiene (*aus dem faltenden Halt der Vereignung*). Nessuno dei Quattro si irrigidisce in ciò che ha di specificamente proprio. Invece, ognuno dei Quattro, all'interno della loro traspropriazione, è espropriato in modo da divenire qualcosa di proprio (*zu einem Eigenen enteignet*). Questo espropriante traspropriare è il gioco di specchi della Quadratura. In virtú di esso i Quattro sono legati nella semplicità che li affida l'uno all'altro (*Aus ihm ist die Einfalt der Vier getraut*).

Il facente-avvenire-traspropriante gioco di specchi della semplicità di terra e cielo, divini e mortali, noi lo chiamiamo il mondo. Il mondo è (*west*), in quanto mondeggia. Ciò vuol dire che il mondeggiare del mondo non è spiegabile in base ad altro né fondabile su altro. Questa impossibilità

non dipende dal fatto che il nostro pensiero di uomini sia incapace di una tale spiegazione e fondazione. Invece, l'inspiegabilità e infondabilità del mondeggiare del mondo risiede nel fatto che cose come cause e ragioni fondanti restano inadeguate al mondeggiare del mondo. Appena la conoscenza umana esige una spiegazione in questo campo, essa non si innalza oltre l'essenza del mondo, ma invece ricade al di sotto del modo di essere (*Wesen*) del mondo. La volontà di spiegazione che l'uomo ha non arriva in generale al semplice della semplicità del mondeggiare. I Quattro, di per sé uniti, sono già irrigiditi nella loro essenza quando li si rappresenta come realtà separate che devono essere fondate e spiegate l'una in base all'altra.

L'unità della Quadratura è lo squadrare (*die Vierung*). Lo squadrare non accade però affatto nel senso che esso semplicemente abbracci i Quattro e, unendoli, venga ad aggiungersi ad essi solo dopo. Lo squadrare, neanche, si compie nel senso che i Quattro, una volta presenti, stiano semplicemente l'uno presso l'altro.

Lo squadrare si dispiega come il facente-avvenire-traspropriante gioco di specchi dei Quattro che sono affidati l'uno all'altro nella semplicità. Lo squadrare si dispiega come mondeggiare del mondo. Il gioco di specchi del mondo è la danza circolare del far-avvenire-traspropriante (*der Reigen des Ereignens*). Per questo anche la danza circolare non circonda anzitutto i Quattro come un cerchio. La danza è l'anello, che si avvolge [*ringt*; anche: lotta] in quanto gioca il gioco del rispecchiare. Facendo-avvenire-traspropriando esso illumina (*lichtet*) i Quattro nel risplendere della loro semplicità. Facendoli risplendere, l'anello traspropria i Quattro aprendoli in ogni senso verso l'enigma della loro essenza. L'essenza raccolta di questo inanellantesi (*ringende*) gioco di specchi del mondo è il « giro » (*das Gering*).[1] Nel giro dell'anello che gioca il gioco dello specchio si stringono flessuosamente (*schmiegen*) i Quattro nella loro unica e tuttavia distinta essenza. In tal modo flessibile essi dispongono docilmente mondeggiando il mondo (*Also schmiegsam fügen sie fügsam weltend die Welt*).

Fessibile, malleabile, duttile, docile, facile sono indicati dalla nostra antica lingua tedesca con « *ring* » e « *gering* ». Il gioco di specchi del mondo che mondeggia, come giro dell'anello, libera i Quattro uniti verso la docilità che è loro propria, verso la duttilità della loro essenza. A partire dal gioco di specchi del giro dell'inanellarsi avviene (*ereignet sich*) il coseggiare della cosa.

La cosa fa permanere la Quadratura. La cosa coseggia e riunisce il mondo. Ogni cosa fa permanere la Quadratura collocandola di volta in volta in un singolo durare (*in ein je Weiliges*) della semplicità del mondo.

Quando noi lasciamo che la cosa si dispieghi nel suo coseggiare riunente a partire dal mondo che mondeggia, noi pensiamo alla cosa come cosa.

[1] Il significato letterale di *gering* è « modesto », « di poco conto ». Heidegger lo interpreta in riferimento al prefisso *ge-* (l'esser raccolto del *Ring*, anello) e ne trae molteplici risonanze; senza rinunciare però al significato letterale (cfr. anche sopra, p. 26) (*N.d.C.*).

Pensando ad essa in tal modo, noi ci lasciamo concernere dalla mondeggiante essenza della cosa. Pensando cosí noi siamo chiamati dalla cosa come cosa. Siamo, nel senso piú letterale della parola, i *Be-Dingten*, coloro che hanno-cose, e sono perciò condizionati (*bedingt*). Abbiamo lasciato alle nostre spalle ogni pretesa di incondizionatezza.

Quando pensiamo la cosa come cosa, prendiamo cura dell'essenza della cosa facendola entrare nella regione in cui essa si dispiega. Coseggiare è avvicinare il mondo. L'avvicinare è l'essenza della vicinanza. Nella misura in cui noi prendiamo cura della cosa come cosa, noi abitiamo nella vicinanza. L'avvicinare della vicinanza è l'autentica e unica dimensione dei gioco di specchi del mondo.

L'assenza della vicinanza nonostante l'eliminazione delle lontananze ha condotto al dominio del senza-distanza. Nell'assenza della vicinanza, la cosa come cosa, nel senso che si è detto, rimane annichilita. Ma quando e come le cose sono come cose? Questo noi domandiamo nel mezzo del dominio del senza-distanza.

Quando e come vengono le cose come cose? Esse non vengono *in forza* di operazioni dell'uomo. Ma neppure vengono *senza* la vigilanza dei mortali. Il primo passo verso una tale vigilanza è il passo indietro dal pensiero puramente rappresentativo, cioè spiegante-fondante (*erklärende*) al pensiero rammemorante.

Il passo indietro da un tipo di pensiero all'altro non è ovviamente un puro mutare di atteggiamento. Non può essere un mutamento di questo genere anche solo perché tutti gli atteggiamenti, e insieme i loro modi di mutare, rimangono imprigionati entro la sfera del pensiero rappresentativo. Ora, il passo indietro abbandona senz'altro la sfera del puro prender posizione. Il passo indietro prende stanza in una corrispondenza che, interpellata dall'essere del mondo entro di esso, all'interno di esso gli risponde. In vista dell'avvento della cosa come cosa un puro mutamento di atteggiamento non può nulla; come anche tutto ciò che ora come oggetto sta nell'assenza di distanza non si lascia semplicemente trasformare in cose. Né d'altra parte le cose come cose vengono in virtú del fatto che noi ci allontaniamo dagli oggetti e richiamiamo alla memoria oggetti piú antichi, che forse una volta erano sulla via di diventare cose e anzi di essere presenti come cose.

Ciò che diventa cosa, avviene a partire dal giro del gioco di specchi del mondo. Solo quando, probabilmente in modo repentino, il mondo mondeggerà come mondo, solo allora risplenderà l'anello da cui si libera il giro di terra e cielo, divini e mortali, per la duttilità della sua semplicità.

Conformemente a questo giro, *Geringen*, il coseggiare stesso è qualcosa di poco conto (*gering*) e la singola cosa è qualcosa di modesto, non appariscente e docile alla sua essenza. Modesta è la cosa (*Ring ist das Ding*): la brocca e il banco, il ponticello e l'aratro. Cosa è però anche, a suo modo, l'albero e lo stagno, il ruscello e la montagna. Cose sono anche, che coseggiano di volta in volta a loro modo, l'airone e il cervo, il cavallo e il

toro. E, coseggiando ogni volta nel loro modo proprio, sono cose anche lo specchio e la fibbia, il libro e il quadro, la corona e la croce.

Modiche e di poco conto sono però le cose anche nel numero, in confronto all'innumerabilità degli oggetti ovunque indifferenti, in confronto alla smisuratezza dell'essenza di massa che è propria dell'uomo inteso come puro essere vivente.

Solo gli uomini come mortali, abitandolo, ottengono il mondo come mondo. Solo ciò che appare dal mondo e nel mondo come qualcosa di poco conto, potrà un giorno diventare cosa (*Nur was aus Welt gering, wird einmal Ding*).

Postilla

Lettera a un giovane studente

Friburgo i.B., 18 giugno 1950

Caro signor Buchner,

grazie per la Sua lettera. Le domande sono essenziali e l'argomentare è corretto. Resta da vedere, però, se raggiungono il punto decisivo.

Lei domanda (riassumo): donde il pensiero dell'essere riceve il suo indirizzo?

Certo Lei non intenderà qui « essere » come un oggetto e il pensiero come la pura e semplice attività di un soggetto. Pensare — almeno nel senso che sta alla base di questa conferenza (*La cosa*) — non è la pura rappresentazione di una semplice-presenza. « Essere » non è affatto identico alla realtà o a un reale constatato sul momento. L'essere non è neppure qualcosa che si contrapponga al non-essere-piú o al non-essere-ancora; anche questi appartengono all'essenza dell'essere. In questa direzione si era già mossa, avvertendo il problema, la metafisica stessa, nella sua troppo poco compresa dottrina delle modalità, secondo la quale all'essere appartiene la possibilità altrettanto quanto la realtà e la necessità.

Nel pensiero dell'essere non accade mai che ci si limiti a rap-presentare un reale e a dare questa rappresentazione come *il* vero. Pensare l'« essere » significa rispondere all'appello della sua essenza. Il rispondere nasce dall'appello e si consegna ad esso. Il rispondere è un cedere davanti all'appello entrando in tal modo nel suo linguaggio. Ma all'appello dell'essere appartiene il già-stato rivelato nei tempi primitivi ('Αλήθεια, Λόγος, Φύσις) cosí come l'avvento velato di ciò che si annuncia nel possibile rovesciamento dell'oblio dell'essere (in direzione di una custodia della sua essenza). A tutto questo insieme ha da stare attenta la risposta, che deve partire da un lungo raccoglimento e praticare un costante controllo della sua capacità di udire, per esser capace di sentire un appello dell'essere. Ma proprio qui può accadere che essa fraintenda. La possibilità di errare è massima nel pensiero di questo tipo. Questo pensiero non può mai giustificarsi e legittimarsi come può invece il sapere matematico. Ma non è, per questo,

arbitrario, bensí è legato al destino essenziale dell'essere; però da parte sua, esso non è mai obbligante in quanto enunciazione; è invece solo un possibile spunto a seguire la via della risposta, e cioè la via che, nel pieno raccoglimento di una riflessiva attenzione, muove verso l'essere che *già* è venuto al linguaggio.

La mancanza di Dio e dei divini è assenza. Ma assenza non è semplicemente un nulla, bensí è la presenza, di cui appunto ci si deve anzitutto appropriare, della nascosta pienezza del già-stato e che, cosí raccolto, è (*west*), del divino com'era nella grecità, nei profeti del giudaismo, nella predicazione di Gesú. Questo non-piú è in se stesso un non-ancora dell'avvento nascosto della sua inesauribile essenza. Poiché l'essere non è mai solo ciò che è semplicemente reale, la custodia dell'essere non può in alcun modo essere paragonata alla guardia che difende dai ladri i tesori depositati in qualche posto. La custodia dell'essere non sta attaccata a ciò che è semplicemente-presente. In questo, preso di per sé, non si può mai trovare un appello dell'essere. La custodia è la vigilanza che attende il già-stato-adveniente destino dell'essere in una lunga e sempre rinnovantesi attenzione (*Bedachtsamkeit*), che sta attenta alla direzione che l'essere ci dà nel suo appellare. Nel destino dell'essere non c'è mai pura successione: ora im-posizione (*Gestell*), poi mondo e cosa; ma di volta in volta sempre passare e simultaneità del prima e del dopo (*des Frühen und Späten*). Nella *Fenomenologia dello spirito* si dispiega (*west*) l'ἀλήθεια, benché trasformata.

Il pensiero dell'essere, come corrispondere, è qualcosa di molto esposto all'errore, e inoltre di molto povero. Può darsi che, tuttavia, il pensiero sia una via inevitabile, la quale non pretende di essere una via di salvezza e non apporta una nuova saggezza. Questa via è al massimo un sentiero di campagna (*ein Feldweg*), una via attraverso i campi, che non solo parla di rinuncia, ma che ha già rinunciato — rinunciato alla pretesa di una dottrina cogente — alla pretesa di produrre un'opera di cultura valida o di rappresentare un evento [nella storia] dello spirito. Tutto sta nell'assai rischioso passo indietro in direzione della meditazione (*Bedenken*), che fa attenzione al rovesciamento dell'oblio dell'essere che si delinea nel destino dell'essere. Il passo indietro che si stacca dal pensiero rappresentativo della metafisica non rigetta questo pensiero, ma apre la lontananza all'appello della veri-tà (*Wahr-heit*) dell'essere, entro la quale il rispondere sta e si muove.

È già accaduto spesso, e proprio con persone a me vicine, che si ascoltasse volentieri e con attenzione l'esposizione dell'essenza della brocca, divenendo però immediatamente sordi quando il discorso passava a parlare di oggettività, pro-venienza e origine dell'esser-pro-dotto, o del *Gestell*, dell'im-posizione. Ma tutto questo appartiene necessariamente, allo stesso titolo, al pensiero della cosa, il quale pensiero pensa al possibile avvento del mondo e, cosí pensando e rammemorando (*andenkend*), forse in ciò che è piú modesto e poco appariscente contribuisce a che un tale avvento arrivi nell'ambito aperto dell'essenza dell'uomo.

Tra le strane esperienze che mi derivano da questa conferenza, c'è anche questa: si chiede al mio pensiero donde esso riceva il suo indirizzo, come se tale problema dovesse porsi solo per questo pensiero. A nessuno viene in mente di domandare, invece: donde riceve Platone l'indirizzo a pensare l'essere come ἰδέα, donde riceve Kant l'indirizzo a pensare l'essere come la trascendentalità dell'oggettivo, come posizione (esser-posto)?

Ma forse un giorno sarà possibile trovare la risposta a queste domande proprio in quei tentativi di pensiero che, come i miei, si presentano come qualcosa di disordinato e arbitrario.

Non posso darLe, e del resto Lei non me lo chiede, alcun documentc di legittimazione in base a cui ciò che dico possa in qualunque momentc esser facilmente verificato come conforme alla « realtà ».

Tutto qui è cammino di un esaminante ascoltante rispondere. Ogni cammino corre sempre il rischio di diventare un erramento. Il camminare per queste vie richiede che si sia esercitati alla marcia. Ma l'esercizio esige mestiere. Rimanga dunque in questo buon stato di bisogno (*Not*) sulla via e impari, senza sviamenti benché nell'errare, il mestiere del pensiero.

La saluto con amicizia.

« ... POETICAMENTE ABITA L'UOMO... »

Questa parola viene da una tarda poesia di Hölderlin, trasmessaci in modo singolare. Essa comincia: « *In lieblicher Bläue blühet mit dem metallenen Dache der Kirchturm...* » [Nel soave azzurro brilla con il suo tetto metallico il campanile...] (Stuttgarter Ausgabe, 2, 1, p. 372 ss.; Hellingrath VI, p. 24 ss.). Per capire bene la parola « ... poeticamente abita l'uomo... » dobbiamo riportarla con precauzione alla poesia. Per questo la prendiamo in attenta considerazione. Chiariamo la perplessità che essa immediatamente suscita. Perché altrimenti ci mancherà la libera disponibilità a rispondere a questo detto in modo da seguire ciò che esso dice.

« ... poeticamente abita l'uomo... ». Che i poeti talvolta abitino poeticamente è cosa che si può anche, eventualmente, capire. Ma che cosa si deve intendere quando si dice che « l'uomo », e cioè ogni uomo e permanentemente, abita poeticamente? Non c'è forse una insuperabile incompatibilità tra ogni abitare e ciò che è poetico? Il nostro abitare è assillato dalla crisi delle abitazioni. Anche se cosí non fosse, resterebbe sempre il fatto che il nostro abitare odierno è ossessionato dal lavoro, reso instabile dalla ricerca del vantaggio e del successo, succube dell'industria del tempo libero e dei divertimenti. D'altra parte, là dove nel nostro abitare odierno c'è ancora spazio e tempo disponibile per la poesia, nel caso migliore accade che ci si dedica, come a un'occupazione, alla letteratura, sia essa scritta o trasmessa in altri modi. La poesia viene o negata come un inutile sentimentalismo e come un perdersi nell'irreale, o respinta come una fuga nell'idillio, oppure catalogata nell'ambito della letteratura. Il valore di questa è stabilito sulla base della mutevole attualità del momento. L'attualità, a sua volta, è prodotta e guidata dagli organi che formano l'opinione pubblica della società « civilizzata ». L'attività della produzione letteraria è uno degli agenti, insieme attivo e a sua volta determinato, di questa organizzazione. La poesia non può dunque apparire altrimenti che come letteratura. Anche quando questa è presa in considerazione in una prospettiva culturale o scientifica, diventa oggetto della storiografia letteraria. La poesia dell'occidente va sotto il nome complessivo di « letteratura europea ».

Ora, però, se è accettato fin da principio che la poesia abbia la sua unica forma di esistenza nella letteratura, come sarà possibile vedere l'abitare umano fondato sulla poesia? Il detto secondo cui l'uomo abita poeticamente, del resto, viene solo da un poeta, e per di piú da un poeta di cui si sa che non è stato capace di venire a capo della propria vita. La natura

dei poeti è di non vedere il reale. Invece di agire, essi sognano. Ciò che fanno è semplicemente immaginato. Le cose immaginarie hanno la loro unica esistenza in questo fare. L'atto di fare si dice in greco Ποίησις. L'abitare dell'uomo dovrebbe essere qualcosa di poetico, poesia (*Poesie*)? Una cosa simile può ammetterla solo chi vive fuori della realtà e si rifiuta di vedere in quale condizione si trovi oggi la vita storico-sociale degli uomini, ciò che i sociologi chiamano la collettività (*das Kollektiv*).

Tuttavia, prima di dichiarare cosí senz'altro inconciliabili l'abitare e il poetare, è forse bene che cerchiamo di considerare con ponderazione il detto del poeta. Esso parla dell'abitare dell'uomo. Non descrive condizioni effettive dell'abitare odierno. Soprattutto, non afferma che abitare significhi possedere un'abitazione. E nemmeno dice, d'altra parte, che la poesia si esaurisca nel gioco irreale dell'immaginazione poetica. Quale persona riflessiva si azzarderebbe dunque a dichiarare senza esitazione, dall'alto di una superiorità abbastanza dubbia, che abitare e poetare sono due cose incompatibili (*unverträglich*)? Può darsi che invece vadano d'accordo (*vertragen*); o, ancor piú, può darsi che l'una delle due regga (*trägt*) l'altra, nel senso che l'una, l'abitare, si fonda nell'altra, nella poesia. Se avanziamo questa ipotesi, allora diventa necessario che pensiamo l'abitare e il poetare a partire dalla loro essenza. Se non ci ritraiamo davanti a questo compito, penseremo ciò che altrimenti si chiama esistenza (*Existenz*) dell'uomo a partire dall'abitare. In tal modo, senza dubbio, lasciamo da parte la rappresentazione usuale dell'abitare. Secondo essa, l'abitare è soltanto un comportamento dell'uomo accanto a tanti altri. Lavoriamo in città e abitiamo fuori. Siamo in viaggio, e abitiamo ora in un posto ora in un altro. L'abitare cosí inteso è sempre solo l'avere un alloggio.

Quando Hölderlin parla dell'abitare, guarda al tratto fondamentale dell'esserci dell'uomo. E la « poesia », per converso, la considera a partire dal rapporto con questo abitare inteso in maniera essenziale.

Questo non vuol certo dire che la poesia sia solo un ornamento aggiunto all'abitare. Il carattere poetico dell'abitare non significa nemmeno soltanto che la poesia si incontri in qualche maniera in ogni modo di abitare. Il detto suona invece: « ... poeticamente abita l'uomo... »: è il poetare (*das Dichten*) che, in primissimo luogo, rende l'abitare un abitare. Poetare è l'autentico far abitare (*Wohnenlassen*). Ma con quale mezzo noi perveniamo ad una abitazione? Mediante il costruire (*Bauen*). Poetare, in quanto far abitare, è un costruire.

Ci troviamo cosí di fronte a una duplice esigenza: da un lato, di pensare ciò che si usa chiamare l'esistenza dell'uomo a partire dall'essenza dell'abitare; in secondo luogo, di pensare l'essenza del poetare come far abitare, come un costruire, e forse anzi come *il* costruire per eccellenza. Se ci poniamo a cercare l'essenza della poesia nella prospettiva ora indicata, perveniamo all'essenza dell'abitare.

Tuttavia, donde possiamo noi uomini avere notizia dell'essenza dell'abitare e del poetare? Donde, in generale, l'uomo deriva la pretesa di pervenire all'essenza di una cosa (*Sache*)? L'uomo può derivare tale pretesa

(*Anspruch*) solo di là donde la riceve in quanto appello. E tale appello lo riceve dalla parola che il linguaggio gli rivolge (*aus dem Zuspruch der Sprache*). Ciò, però, solo se e finché fa già attenzione all'essenza propria del linguaggio. Intanto, però, in modo insieme caotico e abile, tutto un infuriare di discorsi, di scritti, di parole teletrasmesse avviluppa la terra. L'uomo si comporta come se fosse il creatore e il padrone del linguaggio, mentre invece è il linguaggio che rimane il signore dell'uomo. Quando questo rapporto di sovranità si rovescia, l'uomo si inventa strane macchinazioni. Il linguaggio diventa mezzo dell'espressione. Come espressione (*Ausdruck*), il linguaggio può scadere a puro strumento di pressione (*Druck*). Il fatto che anche in questo modo di utilizzare il linguaggio si tenga ancora all'accuratezza del parlare è un fatto positivo. Ma, da solo, non ci aiuterà mai ad uscire dalla situazione in cui il corretto rapporto di sovranità tra il linguaggio e l'uomo è rovesciato. Perché, nel senso autentico, è il linguaggio che parla. L'uomo parla soltanto nella misura in cui risponde (*entspricht*) al linguaggio, in quanto ascolta la parola che questo gli rivolge. Di tutti gli appelli (*Zusprüche*) che noi uomini possiamo con la nostra iniziativa contribuire a far risuonare (*zur Sprache bringen*) il linguaggio è il piú alto e il primo fra tutti. Il linguaggio, per primo e ultimo, ci indica (*winkt uns zu*) l'essenza di una cosa. Questo non significa però mai che il linguaggio, in qualunque significazione verbale afferrata a casaccio, ci fornisca già l'essenza trasparente della cosa, in modo diretto e definitivo come se si trattasse di un oggetto pronto all'uso. Il rispondere in cui l'uomo propriamente ascolta la parola rivoltagli dal linguaggio è invece quel dire (*Sagen*) che parla nell'elemento del poetare. Quanto piú un poeta è poetante, tanto piú il suo dire è libero, cioè aperto e pronto per l'imprevisto; tanto piú puramente egli rimette il suo detto al sempre piú attento ascoltare, e tanto piú remoto è il suo dire dal puro e semplice enunciare (*Aussage*), del quale si discute solo in riferimento al suo essere esatto o inesatto.

« ... poeticamente abita l'uomo... »

dice il poeta. Udiamo il detto di Hölderlin in modo piú chiaro se lo intendiamo riportandolo alla poesia da cui proviene. Per cominciare, ascoltiamo soltanto i due versi da cui abbiamo tratto, come con un taglio, queste parole. Essi dicono:

> « *Voll Verdienst, doch dichterisch, wohnet*
> *Der Mensch auf dieser Erde* ».

[Pieno di merito, ma poeticamente, abita / L'uomo su questa terra].

Il tono fondamentale del verso è dato dalla parola « poeticamente ». Questa è rilevata dal duplice riferimento a ciò che la precede e a ciò che la segue.

Prima vengono le parole: « Pieno di merito, ma... ». Ciò suona quasi come se il « poeticamente » che segue portasse una limitazione nell'abitare pieno di merito dell'uomo. Invero è il contrario. La limitazione è indicata

dall'espressione « pieno di merito », a cui dobbiamo mentalmente aggiungere un « certamente ». L'uomo con il suo abitare si rende certo in molti sensi meritevole. Egli infatti si prende cura delle cose che crescono sulla terra e custodisce ciò che per lui è cresciuto. Curare e proteggere (*colere, cultura*) sono un modo del coltivare-costruire (*bauen*). L'uomo tuttavia non coltiva (*bebaut*) soltanto ciò che si sviluppa da sé con una propria crescita, ma costruisce (*baut*) anche nel senso dello *aedificare*, in quanto erige cose che non potrebbero nascere e sussistere per una crescita propria. Costruzioni e fabbricati, in questo senso, non sono soltanto gli edifici, ma tutte le opere prodotte dalla mano dell'uomo e eseguite da lui. Tuttavia, i meriti di questo molteplice coltivare-costruire non compiono esaurientemente l'essenza dell'abitare. Anzi, essi impediscono addirittura che l'abitare acceda alla sua essenza, non appena vengano perseguiti e procacciati solamente per se stessi. In tal caso, proprio con la loro abbondanza, i meriti costringono l'abitare entro i confini del coltivare-costruire ora descritto. Quest'ultimo cerca di soddisfare i bisogni dell'abitare. Il coltivare-costruire del contadino che si prende cura del campo, oppure quello che costruisce edifici e fabbriche, o quello che prepara utensili e strumenti, è già una conseguenza essenziale dell'abitare, ma non il suo fondamento o addirittura la sua fondazione. Quest'ultima deve accadere in un altro modo del coltivare-costruire. Il coltivare-costruire che si pratica generalmente e spesso esclusivamente, e che perciò è il solo conosciuto, porta bensí la pienezza dei meriti nell'abitare. Tuttavia, l'uomo è capace dell'abitare solo se già in un altro modo ha costruito, costruisce e rimane intenzionato a costruire.

« Pieno di merito (certo), ma poeticamente, abita l'uomo... ». Nel testo, seguono poi le parole: « su questa terra ». Si sarebbe tentati di considerare superflua questa aggiunta; giacché per l'appunto abitare significa: soggiorno dell'uomo sulla terra, su « questa », alla quale ogni mortale si sa affidato e dato in balia.

Però, quando Hölderlin osa dire che l'abitare dei mortali è poetico, questa parola, appena pronunciata, suscita l'impressione che l'abitare « poetico » strappi proprio gli uomini dalla terra. Ciò che è « poetico », infatti, in quanto viene riferito alla « poesia » (*das Poetische*), appartiene appunto al regno della fantasia. L'abitare poetico trasvola fantasticamente oltre il reale. A questo timore viene incontro il poeta quando dice esplicitamente che l'abitare poetico è un abitare « su questa terra ». In tal modo, Hölderlin non solo difende la « poesia » da un probabile fraintendimento, ma, con l'aggiunta delle parole « su questa terra » indica specificamente in direzione dell'essenza del poetare. Il poetare non trasvola oltre la terra né va al di là di essa per abbandonarla e librarsi sopra di essa. Proprio il poetare porta invece l'uomo sulla terra, lo porta ad essa, e lo porta cosí nell'abitare.

> « Pieno di merito, ma poeticamente, abita
> L'uomo su questa terra ».

Possiamo dire ora di sapere come l'uomo abita poeticamente? Non lo

sappiamo ancora. Corriamo anzi il rischio di prestare alla parola poetica di Hölderlin significati estranei escogitati da noi. Hölderlin, infatti, nomina bensí l'abitare dell'uomo e il suo merito, ma non mette l'abitare in rapporto con il coltivare-costruire, come noi abbiamo ora fatto. Egli non parla di coltivare-costruire, né nel senso del custodire, del curare e dell'edificare, né nel senso di presentare il poetare come una specie del coltivare-costruire. Hölderlin, dunque, non parla dell'abitare poetico come ne parla il nostro pensiero. Tuttavia, noi pensiamo il medesimo (*das Selbe*) che Hölderlin dice poeticamente.

Certo, è necessario che qui teniamo presente un punto essenziale. Occorre introdurre una breve osservazione. Poetare e pensare si incontrano nel medesimo solo se e fino a che rimangono nettamente nella differenza della loro essenza. Il medesimo (*das selbe*) non si identifica mai con l'uguale (*das gleiche*), e neppure con la vuota uniformità del puramente identico. L'uguale si volge sempre verso il senza-differenze (*das Unteschiedlose*), affinché tutto si accordi in esso. Il medesimo, invece, è la reciproca appartenenza del differente a partire dalla riunione operata dalla differenza. Il medesimo si lascia dire solo quando è pensata la differenza. Nel determinarsi (*Austrag*) del differente viene in luce l'essenza riunente (*versammelnde*) del medesimo. Il medesimo esclude ogni ansia di risolvere il differente sempre solo nell'uguale. Il medesimo riunisce il differente in una unione (*Einigkeit*) originaria. L'uguale, per contro, disperde nell'insipida unità dell'uno unicamente uniforme. Hölderlin, a modo suo, era ben consapevole di queste situazioni. In un epigramma, che si intitola *Wurzel alles Uebels* [*La radice di ogni male*], egli dice:

> « *Einig zu seyn, ist göttlich und gut; woher ist die Sucht denn*
> *Unter den Menschen, dass nur Einer und Eines nur sei?* »
>
> (Stuttg. Ausg. I, 1, p. 305).

[È cosa divina e buona essere uniti; donde viene dunque il morboso bisogno / Tra gli uomini, che solo una persona, solo una cosa sia?].

Se riflettiamo su ciò che Hölderlin dice poeticamente sull'abitare poetico dell'uomo, intravediamo una via mediante la quale, attraverso la diversità di ciò che è pensato, potremo avvicinarci a quel Medesimo che il poeta dice poeticamente.

Ma che cosa dice Hölderlin circa l'abitare poetico dell'uomo? Cercheremo la risposta a questa domanda ascoltando i versi 24-38 della poesia a cui ci siamo riferiti. Nell'ambito da essi definito parlano infatti i versi che da principio abbiamo commentato. Hölderlin dice:

> « *Darf, wenn lauter Mühe das Leben, ein Mensch*
> *Aufschauen und sagen: so*
> *Will ich auch seyn? Ja. So lange die Freundlichkeit noch*
> *Am Herzen, die Reine, dauert, misset*

Nicht unglücklich der Mensch sich
Mit der Gottheit. Ist unbekannt Gott?
Ist er offenbar wie der Himmel? Dieses
Glaub'ich eher. Des Menschen Maass ist's.
Voll Verdienst, doch dichterisch, wohnet
Der Mensch auf dieser Erde. Doch reiner
Ist nicht der Schatten der Nacht mit den Sternen,
Wenn ich so sagen könnte, als
Der Mensch, der heisset ein Bild der Gottheit.

Giebt es auf Erden ein Maass? Es giebt
Keines ».

[Può un uomo, quando la sua vita non è che pena / Guardare il cielo e dire: cosí / Anch'io voglio essere. Sí. Fino a che l'amicizia / L'amicizia schietta ancora dura nel cuore / Non fa male l'uomo a misurarsi / Con la divinità. Dio è sconosciuto? / È egli manifesto e aperto come il cielo? Questo / Piuttosto io credo. Questa è la misura dell'uomo. / Pieno di merito, ma poeticamente, abita / L'uomo su questa terra. Ma l'ombra / Della notte con le stelle non è, / Se cosí posso osar di parlare, piú pura / Dell'uomo, che si chiama immagine della divinità. / C'è sulla terra una misura? No. / Non ce n'è alcuna.]

Consideriamo solo poche cose di questi versi, con l'unico proposito di ascoltare piú chiaramente quel che Hölderlin intende quando chiama l'abitare dell'uomo un abitare « poetico ». I primi due dei versi riportati (26-28) ci danno un'indicazione. Essi hanno la forma di una domanda a cui il poeta risponde affermativamente con fiduciosa sicurezza. La domanda dice con una perifrasi ciò che i versi già commentati esprimono in modo diretto: « Pieno di merito, ma poeticamente, abita l'uomo su questa terra ». Hölderlin domanda:

« Può un uomo, quando la sua vita non è che pena,
Guardare il cielo e dire: cosí
Anch'io voglio essere? Sí ».

Solo nella sfera della pura pena (*Mühe*) l'uomo si sforza (*bemüht*) per procurarsi « merito ». Quivi egli se lo procura in abbondanza. Ma all'uomo è anche concesso, entro questa sfera, a partire da essa e attraverso di essa, di guardare in alto verso i celesti. Il guardare in alto supera la distanza che sta fra noi e il cielo, e rimane tuttavia quaggiú sulla terra. Il guardare in alto misura tutto il « frammezzo » (*das Zwischen*) che sta fra cielo e terra. Questo « frammezzo » è assegnato come sua porzione all'abitare dell'uomo. Questa misura diametrale cosí assegnata, e in virtú della quale il « frammezzo » di cielo e terra è aperto, la chiameremo ora la « dimensione » (*Dimension*). Essa non è originata dal fatto che la terra e il cielo sono volti l'una verso l'altro. Anzi, il loro essere rivolti l'una verso

l'altro si fonda a sua volta nella dimensione. Questa non è da intendersi, poi, come una estensione dello spazio quale generalmente lo si rappresenta; tutto ciò ch'è spaziale, infatti, in quanto è disposto in uno spazio sgombro, ha già bisogno a sua volta della dimensione, ossia di ciò entro cui è ammesso.

L'essenza della dimensione è la aperta-illuminata, e perciò diametralmente misurabile, assegnazione (*Zumessung*) del « frammezzo »: il verso-l'alto del cielo e il verso-il-basso della terra. Non diamo un nome all'essenza della dimensione. Secondo le parole di Hölderlin, l'uomo misura da un capo all'altro la dimensione in quanto si misura con i celesti. Questo misurare diametralmente la dimensione non è qualcosa che l'uomo intraprenda accidentalmente; in esso soltanto l'uomo è, in generale e anzitutto, uomo. Perciò egli può bensí ostacolare questa misurazione, sminuirla o falsarla, ma non può sottrarvisi. L'uomo, in quanto è uomo, si è già sempre misurato rispetto a qualcosa di celeste e con qualcosa di celeste. Anche Lucifero viene dal cielo. Per questo, nei versi successivi (28-29), è detto che « l'uomo » si misura « con la divinità ». Essa è « la misura » con cui l'uomo fissa le misure del suo abitare, del suo soggiorno sulla terra sotto il cielo. Solo in quanto l'uomo misura e dispone (*ver-misst*) in tal modo il suo abitare sulla terra, egli è capace di *essere* in modo commisurato (*gemäss*) alla sua essenza. L'abitare dell'uomo sta in questo misurare-disporre la dimensione guardando verso l'alto; nella dimensione il cielo e la terra hanno parimenti il loro posto.

La misurazione-disposizione (*Vermessung*) non misura soltanto la terra, γῆ, e perciò non è pura geo-metria. Né, d'altra parte, essa misura il cielo, οὐρανός, per se stesso. La misurazione-disposizione non è una scienza. Il misurare misura in tutta la sua estensione il « frammezzo », che porta l'uno verso l'altro il cielo e la terra. Questo misurare ha il suo specifico μέτρον, e perciò la sua metrica specifica.

La misurazione-disposizione dell'essenza umana in relazione alla dimensione che le è assegnata porta l'abitare nella sua fisionomia essenziale. Il misurare-disporre della dimensione è l'elemento in cui l'abitare umano trova la sua garanzia (*Gewähr*), in base alla quale dura (*währt*). Il misurare-disporre è la poeticità dell'abitare. Poetare è un misurare. Ma che significa misurare (*Messen*)? Se pensiamo il poetare come un misurare, è chiaro che non possiamo sussumerlo sotto una rappresentazione qualsiasi del misurare e della misura.

Il poetare è probabilmente un modo eminente del misurare. Meglio ancora: forse l'affermazione: « Poetare è *misurare* » va pronunciata con l'accentuazione opposta: « *Poetare* è misurare ». Nel poetare accade (*ereignet sich*) ciò che ogni misurare, nel fondamento della sua essenza, è. Perciò è importante fare attenzione all'atto fondamentale del misurare. Questo atto fondamentale si compie nel momento in cui in generale si prende una misura in base alla quale, di volta in volta, si misurerà. Nel poetare accade la presa-di-misura (*das Nehmen des Masses*). Il poetare è il prender-misure (*die Mass-Nahme*) inteso nel senso rigoroso del termine, nel quale

anzitutto l'uomo riceve la misura per l'estensione (*Weite*) della sua essenza. L'uomo è (*west*) come il mortale. Egli si chiama cosí perché può morire. Poter-morire significa: esser capaci della morte in quanto morte. Solo l'uomo muore, e ciò continuamente, fino a che dimora su questa terra, fino a che abita. Ma il suo abitare consiste nella poeticità. Hölderlin vede l'essenza del « poetico » nella presa-di-misura, mediante la quale si compie la misurazione-disposizione dell'essenza umana.

Ma come si può dimostrare che Hölderlin pensa l'essenza del poetare come un prender-misure? Qui non ci è necessario dimostrare nulla. Ogni dimostrazione è sempre soltanto un'operazione che, in un secondo momento, vuol mettere in luce quel che consegue da certi presupposti. Secondo il modo in cui essi sono posti, tutto si può dimostrare.

Invece, poche sono le cose a cui possiamo davvero fare attenzione. Cosí, basterà che prendiamo in considerazione attenta la parola stessa del poeta. Nei versi che seguono Hölderlin pone anzitutto e propriamente soltanto la questione della misura. Questa misura è la divinità, con la quale l'uomo si misura. Il domandare comincia con il verso 29 nelle parole: « Dio è sconosciuto? ». Evidentemente no. Se lo fosse, come potrebbe mai, in quanto sconosciuto, essere la misura? Tuttavia — e questo importa qui ascoltare e mantener fermo — Dio, nell'essere che egli è, è per Hölderlin sconosciuto, e proprio *in quanto* è *questo sconosciuto* egli è la misura per il poeta. Perciò il poeta è turbato dalla sconcertante domanda: come può, ciò che rimane nella sua essenza sconosciuto, diventare la misura? Ciò con cui l'uomo si misura, infatti, deve pur parte-ciparsi (*sich mit-teilen*), apparire. Ma se appare, allora è conosciuto. Eppure il Dio è sconosciuto ed è tuttavia la misura. Non solo: il Dio che rimane sconosciuto deve apparire come quello che rimane sconosciuto, in quanto *si* mostra come colui che Egli è. È la *manifestazione* (*Offenbarkeit*) di Dio, e non anzitutto Lui stesso, quella che è misteriosa. Perciò il poeta pone subito la domanda successiva: « È egli manifesto come il cielo? ». Hölderlin risponde: « Questo credo io piuttosto ».

Perché, domandiamo ora *noi*, il poeta inclina piuttosto a questa supposizione? La risposta è nelle parole immediatamente successive. Sono assai concise: « Questa è la misura dell'uomo ». Qual è la misura per il misurare umano? Dio? No. Il cielo? No. La manifestazione del cielo? No. La misura consiste nel modo in cui il Dio che rimane nascosto proprio *come tale* è manifesto mediante il cielo. L'apparire del Dio attraverso il cielo consiste in un disvelamento che lascia vedere quello che si nasconde, ma lo lascia vedere non in quanto cerchi di strappare ciò che è nascosto al suo nascondimento, bensí solo in quanto custodisce il nascosto nel suo nascondersi. Cosí il Dio sconosciuto appare in quanto sconosciuto nella manifesta apertura del cielo. Questo apparire è la misura sulla quale si misura.

Una misura strana, apparentemente sconcertante per il modo di pensare abituale dei mortali, scomoda per la sbrigatività superficiale del sapere

di tutti i giorni che pretende di valere come base di ogni pensiero e di ogni riflessione.

Una misura strana per il modo di pensare corrente e anche in particolare per ogni modo di pensare soltanto scientifico, e in nessun caso un metro che si possa semplicemente prendere in mano e adoperare; ma, in verità, misura ancora piú semplice da maneggiare, solo che le nostre mani non vogliano afferrare, ma si lascino guidare da gesti che corrispondono alla misura che qui c'è da prendere e assumere. Ciò accade in un « prendere » che non tira mai a sé la misura, ma la prende (*nimmt*) in quel percepire raccolto (*im gesammelten Vernehmen*) che rimane un udire (*Hören*).

Ma perché questa misura, cosí estranea a noi uomini d'oggi, deve essere annunciata (*zugesprochen*) all'uomo ed essergli partecipata attraverso il prender-misura del poetare? Perché solo questa misura attinge, misurandola, tutta l'essenza dell'uomo. L'uomo infatti abita in quanto misura diametralmente il « sulla terra » e il « sotto il cielo ». Questo « su » e questo « sotto » sono inscindibili. La loro compenetrazione reciproca è quella misurazione diametrale che l'uomo in ogni momento percorre, in quanto *è* come terrestre. In un frammento (Stuttg. Ausgabe, 2, 1, p. 334), Hölderlin dice:

> « *Immer, Liebes! gehet*
> *die Erd und der Himmel hält* ».

[Sempre, o caro, va / La terra, e il cielo sta fermo.]

Poiché l'uomo *è* in quanto regge, percorrendola (*aussteht*), la dimensione, la sua essenza deve ogni volta esser misurata. Per questo occorre una misura che colga in una sola volta tutta quanta la dimensione. Scorgere questa misura, misurarla in tutta la sua ampiezza come misura e assumerla come misura, questo significa per il poeta poetare. Il poetare è questo prender-misure, e ciò per l'abitare dell'uomo. Immediatamente dopo l'espressione: « Questa è la misura dell'uomo » vengono, nella poesia, i versi: « Pieno di merito, ma poeticamente, abita l'uomo su questa terra ».

Sappiamo ora che cosa sia per Hölderlin il « poetico »? Sí e no. Sí, in quanto abbiamo un'indicazione della prospettiva in cui il poetare va pensato, cioè come una forma eminente del misurare. No, in quanto il poetare, inteso come il misurare che attinge quella cosí singolare misura, diventa sempre piú misterioso. E misterioso deve restare, se peraltro noi siamo disposti a rimanere, mantenendoci aperti, nell'ambito dell'essenza della poesia.

Appare tuttavia sorprendente che Hölderlin pensi il poetare come un misurare. Ciò è giustificato, almeno fino a che noi ci rappresentiamo il misurare nel senso che è familiare *a noi*. C'è qualcosa di sconosciuto che, con l'impiego di qualcosa di conosciuto, cioè strumenti di misura e numeri, viene graduato, in tal modo reso conosciuto e quindi delimitato entro un numero e un ordine verificabili in ogni momento. Questo misurare può

variare di volta in volta secondo il tipo degli apparecchi impiegati. Ma chi garantisce che questo modo abituale del misurare, solo perché è abituale, colga l'essenza del misurare stesso? Quando sentiamo parlare di misura pensiamo immediatamente al numero, e ci rappresentiamo entrambi, misura e numero, come qualcosa di quantitativo. Ma l'essenza della misura non è un *quantum*, come non lo è l'essenza del numero. Possiamo bensí contare con i numeri, ma non con l'essenza del numero. Quando Hölderlin vede il poetare come un misurare e soprattutto lo attua egli stesso come un prender-misure, noi dobbiamo anzitutto, per pensare il poetare, considerare sempre di nuovo la misura che viene presa nella poesia; dobbiamo fare attenzione al modo di questo « prendere », che non consiste in un afferramento, né in generale in un metter le mani su qualcosa, ma in un lasciar-venire la misura che ci è assegnata (*das Zu-Gemessene*). Che cos'è la misura per il poetare? La divinità; dunque Dio? Chi è il Dio? Forse questa domanda è troppo difficile per l'uomo, e troppo prematura. Domandiamoci dunque anzitutto che cosa si debba dire di Dio. Domandiamo prima soltanto: che cosa è Dio?

Per fortuna, ci vengono in aiuto dei versi di Hölderlin che sono stati conservati, e che per argomento ed epoca di composizione appartengono all'ambito della poesia « *In lieblicher Bläue blühet...* ». Essi cominciano cosí (Stuttg. Ausgabe, 2, 1, p. 210):

> « *Was ist Gott? unbekannt, dennoch*
> *Voll Eigenschaften ist das Angesicht*
> *Des Himmels von ihm. Die Blize nemlich*
> *Der Zorn sind eines Gottes. Jemehr ist eins*
> *Unsichtbar, schiket es sich in Fremdes...* »

[Che cos'è Dio? sconosciuto, eppure / Pieno di qualità l'aspetto / Del cielo è da lui. I lampi invero / Sono la collera di un Dio. Tanto piú invisibile / È uno, se si trasmette in ciò che gli è estraneo.]

Ciò che resta estraneo a Dio, gli aspetti del cielo, è ciò che è familiare all'uomo. Che cos'è, precisamente? Tutto ciò che, nel cielo e quindi sotto il cielo e sulla terra, splende e fiorisce, risuona e olezza, sale e si avvicina, ma anche ciò che si allontana e cade, che si lamenta e tace, che impallidisce e si oscura. In tutto questo che all'uomo è familiare ma estraneo al Dio, si trasmette lo sconosciuto, per rimanere quivi custodito e albergato come lo sconosciuto. Il poeta, tuttavia, chiama al canto della sua parola tutta la chiarità degli aspetti del cielo, tutti i suoni dei suoi movimenti e dei suoi venti, e porta cosí ciò che chiama a splendere e a risuonare. Ma il poeta, se è poeta, non descrive il puro e semplice apparire del cielo e della terra. Il poeta, negli aspetti del cielo, chiama quello che proprio nello svelarsi fa apparire ciò che si nasconde, e *in quanto* è ciò che si nasconde. Nelle apparenze che sono familiari, il poeta chiama l'estraneo come ciò in cui l'invisibile si trasmette per rimanere ciò che è: sconosciuto.

Il poeta fa poesia (*dichtet*) solo quando prende la misura, cioè quando dice gli aspetti del cielo in modo da adattarsi alle sue apparenze come all'estraneo in cui il Dio sconosciuto si « trasmette » (*schiket*). La parola usuale per indicare l'aspetto e l'apparenza di qualcosa è per noi *Bild*, « immagine ». L'essenza dell'immagine è nel « far vedere » qualcosa. Per contro, copie e imitazioni (*Abbilder*, *Nachbilder*) sono già specie derivate della vera e propria immagine, che come aspetto visibile (*Anblick*) fa vedere l'invisibile e cosí lo immagina (*einbildet*) in qualcosa che gli è estraneo. Poiché il poetare prende quella misteriosa misura che trova nell'aspetto del cielo, per questo esso parla in « immagini ». Per questo le immagini poetiche sono delle immaginazioni (*Ein-Bildungen*) in un senso eminente: non pure e semplici fantasie e illusioni, ma immaginazioni come incorporazioni (*Einschlüsse*) visibili dell'estraneo nell'aspetto di ciò che è familiare. Il dire poetante delle immagini raccoglie in uno la chiarità e il risuonare dei fenomeni celesti insieme con l'oscurità e il silenzio dell'estraneo (*das Fremde*). Attraverso tali aspetti il Dio sorprende come strano (*befremdet*). In questo sorprendere, egli rivela la sua incessante vicinanza (*Nähe*). Perciò, dopo i versi « Pieno di merito, ma poeticamente, abita l'uomo su questa terra », Hölderlin nella sua poesia può continuare cosí:

> « ... Ma l'ombra
> Della notte con le stelle non è,
> Se cosí posso osar di parlare, piú pura
> Dell'uomo, che si chiama immagine della divinità ».

« ... l'ombra della notte » — la notte stessa è l'ombra, quel buio che non può mai divenire pura e semplice tenebra, perché in quanto ombra resta sempre in intimità con la luce e da questa proiettata. La misura che il poetare prende si trasmette, come l'estraneo in cui l'invisibile prende cura della propria essenza, nella familiarità degli aspetti del cielo. Per questo la misura ha la stessa essenza del cielo. Ma il cielo non è pura luce. Lo splendore delle sue altezze è in sé l'oscurità della sua ampiezza che tutto alberga. Il blu della dolce azzurrità del cielo è il colore della profondità. Lo splendore del cielo è lo spuntare e il calare del crepuscolo, che alberga tutto ciò che può darsi a conoscere. Questo cielo è la misura. Perciò il poeta deve necessariamente domandare:

> « C'è sulla terra una misura? »

E non può che rispondere: « Non ce n'è alcuna ». Perché? Perché ciò che nominiamo quando diciamo « su questa terra » sussiste solo in quanto l'uomo abita la terra e nel suo abitare fa che la terra sia terra.

L'abitare, però, accade solo quando il poetare avviene e dispiega il suo essere (*sich ereignet und west*), e ciò in quel senso di cui ormai presentiamo l'essenza, cioè come prender-misure per ogni misurare. Questo prender-misure è il vero e proprio misurare (*Vermessen*), non una semplice misurazione sulla base di misure prestabilite in vista dell'approntamento di pia-

ni. Il poetare, quindi, non può intendersi neppure come un coltivare-costruire nel senso dell'edificare e apprestare edifici. È il poetare che anzitutto fa accedere l'abitare dell'uomo nella sua essenza. Il poetare è l'originario far-abitare.

La frase: l'uomo abita in quanto coltiva-costruisce, ha ora ricevuto il suo senso autentico. L'uomo non abita in quanto si limita a organizzare il proprio soggiorno sulla terra sotto il cielo, prendendosi cura, come contadino, di ciò che cresce, e insieme erigendo edifici. Un tal coltivare-costruire è possibile all'uomo solo se egli già costruisce nel senso del poetante prender-misure. L'autentico coltivare-costruire accade in quanto vi sono dei poeti, uomini che prendono la misura per l'architettonica, per la disposizione strutturata dell'abitare.

Il 12 marzo 1804, Hölderlin scriveva da Nürtingen al suo amico Leo von Seckendorf: « La favola, visione poetica della storia e architettonica del cielo, è ciò di cui mi occupo principalmente in questo momento, specialmente il suo aspetto nazionale, nella misura in cui è distinto da quello greco » (ed. Hellingrath, V, 2, p. 333).

« ... poeticamente abita l'uomo... »

Il poetare edifica l'essenza dell'abitare. Non solo poetare e abitare non si escludono reciprocamente. Essi sono anzi in una connessione inscindibile, si richiedono reciprocamente. « Poeticamente abita l'uomo ». *Noi* abitiamo poeticamente? Probabilmente noi abitiamo in un modo completamente impoetico. Questo vuol dire forse che la parola del poeta viene smentita e diventa non vera? No. La verità della sua parola è confermata nel modo piú inquietante. Giacché un abitare può essere impoetico solo perché l'abitare, nella sua essenza, è poetico. Per essere cieco, un uomo deve rimanere qualcuno che secondo la sua essenza, normalmente, ci vede. Un pezzo di legno non può mai diventare cieco. Quando però l'uomo diventa cieco, c'è sempre ancora il problema di stabilire se la cecità viene da una mancanza e da una perdita, oppure se si fonda su una sovrabbondanza e su un eccesso. Hölderlin, nella stessa poesia in cui medita sulla misura che fa da base a ogni misurare, dice ai versi 75-76: « Il re Edipo ha forse un occhio di troppo ». Cosí potrebbe darsi che il nostro abitare impoetico, la sua incapacità di prender la misura, derivi da uno strano eccesso di furia misurante e calcolante.

Il fatto che abitiamo in modo impoetico, e fino a che punto, lo possiamo esperire in ogni caso solo se sappiamo il poetico. Un rovesciamento di questo abitare impoetico, se e quando accadrà, possiamo sperarlo solo se manteniamo l'attenzione rivolta al poetico. Come e fino a che punto il nostro fare e non fare possa aver parte in questo rovesciamento possiamo provarlo solo noi stessi, se prenderemo sul serio il poetico.

Il poetare è la capacità fondamentale (*Grundvermögen*) dell'abitare umano. Ma l'uomo è capace (*vermag*) del poetare sempre soltanto nella misura in cui la sua essenza è traspropriata (*vereignet*) a ciò che da parte sua

ama e rende possibile (*mag*) l'uomo, e che perciò adopera e salvaguarda (*braucht*) la sua essenza. Secondo la diversa misura di questa traspropriazione, il poetare è di volta in volta autentico o inautentico.

Per questo, anche, il poetare autentico non accade in ogni tempo. Quando e per quanto tempo c'è il poetare autentico? Hölderlin lo dice nei versi che già abbiamo letto (26-29). Il commento di essi è stato intenzionalmente tralasciato fino ad ora. I versi dicono:

> « ... Fino a che l'amicizia,
> L'amicizia schietta ancora dura nel cuore
> Non fa male l'uomo a misurarsi
> Con la divinità... »

« L'amicizia »: che cos'è? Una parola innocua, che però Hölderlin accompagna con l'aggettivo, maiuscolo, « *die Reine* », la schietta. « L'amicizia »: questa parola, se la prendiamo alla lettera, è l'ammirevole traduzione hölderliniana del greco χάρις. Della χάρις Sofocle, nell'*Aiace* (v. 522), dice:

χάρις χάριν γάρ ἐστιν ἡ τίκτουσ' ἀεί.

« È la grazia (*Huld*), infatti, che sempre ri-chiama la grazia » .

« Fino a che l'amicizia, l'amicizia schietta, ancora dura nel cuore... ». Hölderlin, con un modo di esprimersi che spesso usa, dice « *am Herzen* », e non « *im Herzen* » [possiamo cercare di render la differenza in italiano con: « nel cuore » invece che semplicemente « in cuore », che sembra piú debole]; ciò significa: arrivata fino all'essenza dell'uomo, di quest'uomo che abita, arrivata come appello della misura al cuore, in tal modo che questo si volga verso la misura.

Fino a che dura questo venire della grazia (*Huld*) è bene che l'uomo si misuri con la divinità. Se questo misurarsi accade, allora l'uomo fa poesia (*dichtet*) a partire dall'essenza del poetico. E se accade il poetico, allora l'uomo abita poeticamente su questa terra; allora, come Hölderlin dice nella sua ultima poesia, « la vita dell'uomo » è un « vivere abitando » (Stuttg. Ausgabe, 2, 1, p. 314):

> *« Die Aussicht*
> *Wenn in die Ferne geht der Menschen wohnend Leben,*
> *Wo in die Ferne sich erglänzt die Zeit der Reben,*
> *Ist auch dabei des Sommers leer Gefilde,*
> *Der Wald erscheint mit seinem dunklen Bilde.*
> *Dass die Natur ergänzt das Bild der Zeiten,*
> *Dass sie verweilt, sie schnell vorübergleiten,*
> *Ist aus Vollkommenheit, des Himmels Höhe glänzet*
> *Den Menschen dann, wie Bäume Blüth' umkränzet* ».

[*La veduta.* Quando il vivere abitando dell'uomo se ne va lontano / Là dove, nella lontananza, si stende splendendo il tempo delle vigne, / Anche là ci sono i campi vuoti dell'estate, / Il bosco appare con le sue scure immagini. / Che la natura compia il quadro delle stagioni, / Che essa permanga, e quelle passino rapide, / Questo è perfezione, l'altezza del cielo splende / Allora per gli uomini, come alberi in fiore li incorona.]

PARTE TERZA

LOGOS

(ERACLITO, FRAMMENTO 50)

Lungo è il cammino piú necessario del nostro pensiero. Esso conduce verso quel semplice che rimane da-pensare sotto il nome di λόγος. Per ora ci sono solo pochi segni che ci indicano il cammino.

Ciò che segue, meditando liberamente lungo il filo conduttore di una sentenza di Eraclito (B 50), tenta di fare alcuni passi su questa via. Forse essi ci condurranno piú vicini al luogo in cui, almeno, questa sentenza unica ci parlerà in maniera piú interrogativa e capace di interrogazione (*fragwürdige*):

οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ Λόγου ἀκούσαντας
ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν Ἓν Πάντα.

Una delle traduzioni, in genere concordi tra loro, è questa:

« Se non me, ma il Senso, avete inteso,
Allora è saggio dire nello stesso senso: Tutto è *uno* » (Snell).

La sentenza parla di ἀκούειν, udire e aver udito, di ὁμολογεῖν, cioè di dire la stessa cosa, del λόγος, del detto e del Dire originario (*Spruch und Sage*), dell'ἐγώ, del pensatore stesso, del pensatore in quanto λέγων, parlante. Eraclito considera qui un udire e un dire. Egli enuncia ciò che dice il λόγος: Ἓν Πάντα, Tutto è uno. La sentenza di Eraclito sembra essere comprensibile sotto tutti i rispetti. E tuttavia, ogni cosa resta qui problematica. Piú problematico di tutto è quello che ci appare il piú ovvio, e cioè la presupposizione che quel che Eraclito dice debba per forza risultare immediatamente chiaro alla nostra intelligenza quotidiana, che viene tanto piú tardi. Questa è una pretesa che probabilmente non si è realizzata nemmeno per i contemporanei e i compagni di strada di Eraclito.

Tuttavia possiamo forse meglio corrispondere al suo pensiero ammettendo che non solo per noi e non solo già per gli antichi, ma invece nella cosa stessa che qui è pensata rimangono alcuni enigmi. Ad essi ci avviciniamo piuttosto se, davanti a loro, facciamo un passo indietro. In tal modo ci appare che, per scorgere l'enigma come enigma, occorre prima di ogni altra cosa un chiarimento di ciò che significa λόγος, λέγειν.

A partire dall'antichità, il Λόγος di Eraclito è stato interpretato in diverse maniere: come *ratio*, come *verbum*, come legge del mondo, come ciò che è logico e costituisce la necessità del pensiero, come il senso,

come la ragione. Sempre di nuovo si fa sentire un richiamo alla ragione come misura direttiva del fare e non fare. Tuttavia, che cosa può la ragione se si mantiene insieme con la non-ragione e con l'antiragione sullo stesso piano di una medesima dimenticanza, che trascura di riflettere alla provenienza essenziale (*Wesensherkunft*) della ragione e di impegnarsi in questo suo venire a noi (*Ankunft*)? Che cosa può fare la logica, λογική (ἐπιστήμη), di qualunque specie essa sia, se noi non cominciamo mai a prestare attenzione al Λόγος e a seguire la sua essenza principiale?

Ciò che sia il λόγος lo possiamo desumere dal λέγειν. Che significa λέγειν? Chiunque conosca la lingua greca sa che λέγειν significa « dire » e « parlare »; λόγος significa: λέγειν come « enunciare » e λεγόμενον come « ciò che è enunciato ».

Chi può negare che nella lingua dei greci, fin dalle origini, λέγειν significhi parlare, dire, narrare? Però, in un tempo ugualmente antico e in modo ancora piú originario, e quindi già sempre e perciò anche nel significato ora menzionato, λέγειν significa anche ciò che è espresso nella analoga parola tedesca « *legen* »: posare, metter dinnanzi (*nieder -und vorlegen*). In questo si fa sentire il senso di « riunire », « mettere insieme » (*Zusammenbringen*), il latino *legere* nel senso in cui il tedesco *lesen* significa andare a prendere, raccogliere. Λέγειν significa propriamente il posare e metter dinnanzi raccogliente se stesso e altro (*das sich und anderes sammelnde Nieder- und Vorlegen*). Usato nel modo mediale, λέγεσθαι significa « porsi » nel raccoglimento del riposo; λέχος è il giaciglio del riposo; λόχος è l'imboscata dove ci si tiene celati e pronti all'attacco. (Resterebbe da prendere in considerazione, qui, anche l'antica parola, che scompare dopo Eschilo e Pindaro, ἀλέγω (α copulativo): in tedesco, *mir liegt etwas an*: qualcosa mi sta a cuore, mi preoccupa.)

Tuttavia, resta indiscutibile che, peraltro, λέγειν significa anche — e anzi prevalentemente, seppure non esclusivamente — « dire » e « parlare ». Dovremmo perciò semplicemente lasciar perdere, a favore di questo significato predominante e corrente di λέγειν, significato che ancora si diversifica in modi molteplici, il senso proprio della parola, cioè il λέγειν come *legen*, posare? Abbiamo il diritto, in generale, di osare una cosa simile? O forse non sarebbe finalmente ora che ci impegnassimo in una domanda che probabilmente deciderà di molte cose? La domanda è questa:

Come giunge il senso proprio di λέγειν, che è *legen*, « posare », a significare « dire » e « discorrere »?

Per trovare una base alla risposta, occorre riflettere a che cosa racchiude propriamente il λέγειν inteso come *legen*, posare. Posare significa « mettere a giacere » (*zum Liegen bringen*). *Legen* significa anche posare qualcosa accanto ad altro, riunire. *Legen* è sinonimo di *lesen*.[1] Il *legere*

[1] *Lesen* è qui considerato da Heidegger in riferimento a tutti i vari significati che sono propri anche del latino *legere*. Mi sembra utile, nella traduzione, far riferimento esplicito al termine latino, usandolo talvolta come traduzione del tedesco *lesen*, invece del piú ristretto italiano « leggere » (*N.d.C.*).

come lo intendiamo noi, cioè come leggere uno scritto, rimane solo una delle specie, benché divenuta predominante, del *legere* nel senso di « raccogliente posare dinnanzi » (*zusammen-ins-Vorliegen-bringen*). La spigolatura (*Aehrenlese*) raccoglie le spighe dal suolo. La vendemmia (*Traubenlese*) coglie i grappoli dalle viti. Il raccogliere e il cogliere si prolungano in un riunire e portare insieme. Finché non ci stacchiamo dall'apparenza abituale siamo inclini a considerare questo mettere insieme come se fosse già la raccolta e la sua conclusione. Ma la raccolta è qualcosa di piú che un semplice ammucchiare. Nella raccolta è implicito un « andare a prendere che porta dentro ». In questo domina l'ospitare; e in quest'ultimo, a sua volta, il custodire. Quel « di piú » che nella raccolta oltrepassa il semplice ammucchiare frettoloso non è qualcosa che le si aggiunga semplicemente in un secondo tempo. Tanto meno è la sua fase ultima e conclusiva. Il ritirare che custodisce ha già fin dall'inizio assunto su di sé i vari passi della raccolta e tutto l'intreccio della loro successione. Se ci fissiamo semplicemente sul susseguirsi di queste fasi, sembra che dopo il raccogliere e il cogliere venga il mettere insieme, poi il ritirare e quindi il mettere al riparo in depositi e granai. In tal modo si impone l'impressione che il conservare e custodire non siano piú parte della raccolta. Ma che cosa rimarrebbe una raccolta che non fosse mossa e insieme sorretta dalla tendenza fondamentale del mettere in serbo e al riparo? Questo mettere in serbo è la prima cosa nella struttura essenziale della raccolta.

Il mettere in serbo, però, non mette in serbo qualunque cosa, quello che capita. Il raccogliere che ha il suo principio autentico nel mettere in serbo, cioè la raccolta (*Lese*), è fin dall'inizio una selezione (*Auslese*) di ciò che merita di essere serbato. La selezione, però, è a sua volta determinata da ciò che, nel campo di quanto può essere selezionato, si presenta come « scelto ». Ciò che, nella struttura essenziale della raccolta, sta in primissimo luogo come corrispettivo del mettere in serbo è lo « eleggere » (*Erlesen*) (in alemanno: la *Vor-lese*, la « prima scelta »), a cui si conforma la selezione che governa tutta l'attività di mettere insieme, mettere al riparo e custodire.

L'ordine secondo cui i vari momenti dell'attività di raccolta si susseguono non si identifica con l'ordine dei movimenti caratteristici — cogliere, portare — che costituiscono l'essenza della raccolta.

Ogni raccolta implica, nello stesso tempo, che coloro che vi partecipano si riuniscano, che uniscano la loro attività nella direzione del mettere in serbo e che, solo cosí raccolti in e fra loro, comincino a raccogliere. La raccolta (*Lese*) esige di per sé un tale raccoglimento (*Sammlung*). Nel raccolto raccogliere vige un originario raccoglimento (*Versammlung*).

Il raccogliere (*Lesen*) che cosí proponiamo di pensare — tuttavia — non si colloca affatto accanto al « posare » (*Legen*). E neppure soltanto lo accompagna. Invece, il raccogliere è già inserito nel posare. Ogni raccogliere è già posare. Ogni posare è di per se stesso raccogliente. Che significa, infatti, posare? Il posare mette a giacere (*bringt zum Liegen*), in quanto lascia che qualcosa stia insieme dinnanzi (*beisammen-vor-liegen lässt*). Trop-

po spesso siamo inclini a intendere questo « lasciare » nel senso in cui si dice « lasciar andare », « lasciar correre ». Allora « posare », « mettere a giacere », « lasciar stare » (*liegen lassen*) viene a significare: non preoccuparsi piú di ciò che è stato « deposto » e che « sta davanti », passare oltre. Ma λέγειν, posare, nel suo « lasciar-stare-insieme-dinnanzi » (*beisammen-vor-liegen-lassen*) significa proprio che ciò che sta dinnanzi ci importa (*anliegt*) e per questo ci concerne (*angeht*). Al « posare » in quanto « lasciar-stare-insieme-dinnanzi » importa di ri-tenere quanto è « posto » come « stante dinnanzi ». (In alemanno, *Legi* significa lo sbarramento che è già pre-sente (*vor-liegt*) nel fiume: pre-sente in quanto sta davanti alla pressione dell'acqua.)

Il « posare » che abbiamo ora da pensare, il λέγειν, ha in anticipo rinunciato alla pretesa — una pretesa che, anzi, non ha nemmeno mai conosciuto — di essere esso stesso a portare ciò che sta davanti (*das Vorliegende*) nella posizione (*Lage*) che questo occupa. Al « posare » come λέγειν importa unicamente di una cosa: lasciare ciò-che-di-per-sé-insieme-sta-dinnanzi, *in quanto* stante-dinnanzi, nella custodia in cui è stato deposto e permane. Qual è questa custodia? Ciò-che-insieme-sta-dinnanzi è introdotto nella disvelatezza, messo via, posato, depositato, cioè messo in serbo e al riparo, in essa. Al λέγειν, nel suo lasciar-stare-dinnanzi-raccolto (*gesammelt-vor-liegen-lassen*), importa lo stare al sicuro (*Geborgenheit*), nella disvelatezza, di ciò che sta dinnanzi. Il κεῖσθαι, lo stare-dinnanzi-di-per-sé di ciò che cosí è depositato, dell'ὑποκείμενον, non è nulla di meno e nulla di piú elevato che il *farsi-presente* nella disvelatezza (*das Anwesen... in die Unverborgenheit*) di ciò-che-sta-dinnanzi. In questo λέγειν dell'ὑποκείμενον rimane incluso il λέγειν come raccogliere, riunire.

Al λέγειν come lasciar-stare-insieme-dinnanzi importa unicamente lo stare al sicuro, nella disvelatezza, di ciò che sta dinnanzi: per questa ragione il raccogliere che appartiene a tale « posare » si determina fin dall'inizio in riferimento al custodire.

Λέγειν è posare. Posare è: un in sé raccolto lasciar-stare-dinnanzi ciò che insieme-è-presente.

Il problema è: come giunge il senso proprio di λέγειν, il posare, a significare « dire » e « discorrere »? La riflessione che precede contiene già la risposta. Essa infatti ci fa prendere in considerazione che noi, in generale, non possiamo piú domandare nel modo che qui si è tentato. Perché no? Perché in ciò che abbiamo preso in considerazione non si tratta per nulla del fatto che questa parola, λέγειν, passa dal significato di « posare » al significato di « dire ».

In quel che precede non ci siamo affatto occupati del mutamento di significato di certe parole. Al contrario, ci siamo urtati in un evento la cui enormità si nasconde ancora in una semplicità finora inosservata.

Il dire e il discorrere dei mortali accade fin dalle origini come λέγειν, come « posare ». Dire e parlare sono (*wesen*) come il « lasciar-stare-insieme-dinnanzi » tutto ciò che, posato nella disvelatezza, è presente. L'originario λέγειν, il posare, si dispiega, da principio e in un modo che governa

tutto l'ambito del disvelato, come il dire e discorrere. Il λέγειν in quanto posare si lascia assoggettare da questa sua specie che assume il predominio. Ma ciò solo per depositare fin da principio l'essenza del dire e del discorrere nel dominio del posare in senso proprio.

Il fatto che proprio nel λέγειν come posare dispongano la loro essenza (*ihr Wesen fügen*) dire e discorrere fornisce una indicazione circa la piú remota e la piú importante decisione sull'essenza del linguaggio. Donde venne questa decisione? La domanda è altrettanto importante, e probabilmente la stessa, che l'altra in cui si chiede: qual è la portata del fatto per cui l'essere del linguaggio è stato improntato al « posare »? Questa portata si estende fino al punto piú estremo della possibile provenienza dell'essere del linguaggio. Giacché come raccogliente lasciar-stare-dinnanzi il dire riceve la sua essenza specifica a partire dalla disvelatezza di ciò-che-insieme-sta-dinnanzi. Il disvelamento (*Entbergung*) del nascosto nella disvelatezza, però, è la presenza stessa di ciò che è presente. Noi lo chiamiamo l'essere dell'essente. In tal modo il parlare del linguaggio (*das Sprechen der Sprache*) che dispiega il suo essere nel λέγειν come « posare » non si definisce né in base alla fonazione (φωνή), né in base al significare (σημαίνειν). Espressione e significazione sono da lunga pezza considerate come i fenomeni che rappresentano in maniera indubitabile caratteri del linguaggio. Ma essi non raggiungono veramente l'ambito dell'originario definirsi dell'essenza del linguaggio né, in generale, possono determinare questo ambito nei suoi caratteri fondamentali. Il fatto che in modo improvviso, in un tempo remoto, e come se niente fosse, il dire si imponga come posare (*legen*), e che, di conseguenza, il parlare appaia come λέγειν, questo fatto ha dato luogo a singolari conseguenze. Il pensiero umano non si è mai stupito di questo evento, né vi ha percepito un mistero che nasconde un destino essenziale in cui l'essere si invia all'uomo, e che forse tiene in serbo questo destino per quel momento destinale (*geschicklich*) in cui l'urto che fa vacillare l'uomo non tocca piú solo la sua posizione e il suo stato, ma scuote l'essenza umana stessa.

Dire è λέγειν. Questa affermazione, se viene considerata con attenzione, ha perso ora tutto ciò che poteva avere di banale, di consunto, di vuoto. Essa nomina il segreto impensabile del fatto che il parlare del linguaggio accade a partire dalla disvelatezza di ciò che è presente e si determina, conformemente allo star-dinnanzi delle cose presenti, come « lasciar-stare-insieme-dinnanzi ». Potrà il pensiero imparare finalmente a presentire qualcosa di quel che significa il fatto che ancora Aristotele possa definire il λέγειν come ἀποφαίνεσθαι? Il λόγος porta ciò che appare, ciò che si pro-duce nello star-dinnanzi (*das ins Vorliegen hervor-Kommende*), a mostrarsi da se stesso, a farsi vedere nella luce (cfr. *Sein und Zeit*, § 7 B).

Dire è raccolto-raccogliente lasciar-stare-insieme-dinnanzi. Se le cose stanno cosí per quanto riguarda l'essenza del parlare, che cosa sarà l'udire? In quanto λέγειν, il parlare non si determina in base al suono inteso come l'espressione di un senso. Se quindi il dire non viene definito in base alla emissione di suoni, anche l'udire che gli corrisponde non potrà primaria-

mente consistere nel fatto di captare un'onda sonora che colpisce l'orecchio ritrasmettendo ad altri organi i suoni che agiscono sul nostro udito. Se il nostro udire fosse primariamente e sempre soltanto questo captare e ritrasmettere suoni, a cui in seguito verrebbero ad associarsi altri processi, allora sarebbe vero che un suono ci entra da un orecchio e ci esce dall'altro. È ciò che di fatto accade quando non siamo raccolti in ciò che ci viene detto. Quel che ci vien detto, però, è esso stesso ciò-che-sta-dinnanzi, raccolto e presentato a noi (*das gesammelt vorgelegte Vorliegende*). L'udire è propriamente questo raccogliersi, che si raccoglie sulla parola che ci è annunciata e rivolta. L'udire è primariamente il raccolto ascoltare. È nella capacità di ascoltare che si dispiega l'essenza (*west*) dell'udire. Noi udiamo quando siamo « tutt'orecchi ». Ma « orecchio » non significa l'apparato sensoriale acustico. Gli orecchi che possono essere studiati da anatomia e fisiologia non producono mai, come organi di senso, un udire, nemmeno se intendiamo l'udire semplicemente come un percepire rumori, suoni e note. Un tale percepire non può constatarsi anatomicamente, né verificarsi fisiologicamente, né, in generale, venir colto biologicamente come un processo che si svolge all'interno dell'organismo, benché la percezione viva solo in quanto c'è un corpo. Di modo che, fino a quando nella considerazione dell'udire noi partiamo, secondo il modo della scienza, dal fatto acustico, tutto resta poggiato sulla testa e non sui piedi. Noi riteniamo erroneamente che l'uso degli organi corporei dell'udito sia l'udire vero e proprio; e che, all'opposto, l'udire nel senso dell'ascoltare e della disponibilità attenta (*Gehorsam*) vada considerato solo come una trasposizione sul piano spirituale di quell'altro, che sarebbe l'udire in senso proprio. Nell'ambito della ricerca scientifica si possono fare molte utili constatazioni. Si può mostrare che mutamenti periodici della pressione dell'aria forniti di una determinata frequenza vengono sentiti come suoni. Sulla base di questo tipo di constatazioni sull'udito si può sviluppare una ricerca che, alla fine, solo gli specialisti di fisiologia della sensazione possono padroneggiare completamente.

All'opposto, sull'udire in senso autentico si può forse dire soltanto poco, che però tocca immediatamente ognuno. Qui non si tratta di fare delle ricerche, ma di riflettere con attenzione su qualcosa di semplice. Cosí, appartiene per l'appunto all'udire in senso autentico il fatto che l'uomo possa fraintendere in quanto non ode l'essenziale. Se l'orecchio non ha immediatamente da fare con l'udire autentico nel senso dell'ascoltare, si dovrà dire che per ciò che riguarda l'udire e l'orecchio le cose stanno in una maniera peculiare. Noi non udiamo perché abbiamo orecchi. Noi abbiamo orecchi e possiamo essere fisicamente dotati di orecchi perché udiamo. I mortali odono (*hören*) il tuono del cielo, lo stormire del bosco, lo scorrere dell'acqua alla fontana, gli accordi dell'arpa, il rombo dei motori, i rumori della città, ma tutto ciò soltanto e solo nella misura in cui a tutto questo essi stessi, gli uomini, già appartengono o non appartengono (*zugehören*).

Noi siamo « tutt'orecchi » quando il nostro raccoglimento si trasferisce completamente nell'ascoltare e dimentica del tutto gli orecchi e il sem-

plice urto dei suoni. Fino a che ascoltiamo soltanto il suono di una parola come espressione di un parlante, non ascoltiamo ancora affatto. In tal modo non arriveremo mai ad aver una volta udito autenticamente qualcosa. Ma quando, invece, accade ciò? Abbiamo udito (*gehört*), quando *apparteniamo* (*gehören*) a ciò che ci viene detto. Il parlare della parola che ci viene rivolta è λέγειν, lasciar-stare-insieme-dinnanzi. Appartenere alla parola che ci è detta non vuol dire altro che questo: ogni volta lasciar stare insieme dinnanzi nel suo complesso (*Gesamt*) ciò che un lasciar-stare-dinnanzi ci presenta. Un tale « lasciar-stare » posa (*legt*) ciò che sta dinnanzi come uno stante dinnanzi. Lo posa come esso stesso. Esso posa un qualcosa (*Eines*) e lo stesso in uno (*in Eins*). Pone un qualcosa come lo stesso. Questo λέγειν posa uno e lo stesso (*legt ein und das selbe*), l'ὁμόν. Tale λέγειν è ὁμολογεῖν: lasciar-stare-dinnanzi un qualcosa come stesso, raccolto nella medesimezza (*im Selben*) del suo star-dinnanzi.

Nel λέγειν come ὁμολογεῖν dispiega il suo essere l'autentico udire. Questo udire è quindi un λέγειν, che lascia star-dinnanzi ciò che già insieme-sta-dinnanzi e che è tale in virtú di un posare il quale concerne tutto ciò che di per sé sta-insieme-dinnanzi nel suo stare. Questo posare per eccellenza è quel λέγειν, nella cui forma (*als welches*) accade il Λόγος.

In tal modo il Λόγος viene chiamato semplicemente ὁ Λόγος, il posare (*das Legen*): il puro lasciar-stare-insieme-dinnanzi ciò che di per sé sta dinnanzi, nel suo stare. In tal modo il Λόγος è (*west*) come il puro riunente raccogliente posare (*das reine versammelnde lesende Legen*). Il Λόγος è l'originario riunire della raccolta principiale a partire dall'iniziale posare (*die ursprüngliche Versammlung der anfänglichen Lese aus der anfänglichen Lege*). 'Ο Λόγος è il posare raccogliente (*die lesende Lege*) e nient'altro.

Ma tutto questo non è un'interpretazione arbitraria e un modo di tradurre troppo stravagante rispetto alla chiarezza abituale, che pensa di sapere che il λόγος significa il senso e la ragione? Suona strano di primo acchito, e forse sarà cosí ancora per molto tempo, dire che il Λόγος significa il posare raccogliente. Come si può decidere, però, se ciò che questa traduzione suppone essere l'essenza del Λόγος rimane anche solo molto remotamente conforme a ciò che Eraclito ha pensato e nominato con il termine Λόγος?

L'unica via possibile per arrivare a questa decisione è considerare ciò che Eraclito stesso dice nella sentenza che abbiamo citata. La sentenza comincia: οὐκ ἐμοῦ... Comincia cioè con un « non » che suona come un duro diniego. Questo si riferisce a Eraclito stesso che dice e discorre. Riguarda l'udire dei mortali. « Non me », cioè questo individuo che parla, non il suono del suo discorso voi dovete ascoltare. Voi non udite affatto autenticamente fino a che i vostri orecchi rimangono attaccati soltanto al risuonare e al fluire di una voce umana per afferrare in essa una frase che faccia al caso vostro. Eraclito inizia la sua sentenza con un richiamo contro l'udire esercitato per il puro piacere dell'udito. Ma questo avvertimento si fonda su una indicazione che orienta verso l'udire autentico.

Οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ... non me dovete ascoltare (come fissandomi), ma... l'udire mortale deve volgersi verso altro. Verso che cosa? ἀλλὰ τοῦ Λόγου. Il modo di essere dell'udire autentico si definisce in base al Λόγος. Ma in quanto è nominato cosí puramente e semplicemente, il Λόγος non può essere inteso come una cosa qualunque fra le altre. L'udire adeguato *ad esso* non può quindi rivolgersi a lui in modo occasionale, per poi allontanarsene di nuovo. Se ci deve essere un udire autentico, bisogna che i mortali abbiano già sentito (*gehört*) il Λόγος con un udito (*Gehör*), il quale non è nulla meno che questo: appartenere (*gehören*) al Λόγος.

Οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ Λόγου ἀκούσαντας: « Se voi non a me (il parlante) avete semplicemente prestato orecchio, ma se vi mantenete in una appartenenza disposta all'ascolto, questo è autentico udire ».

E che accade, quando ciò si verifica? Allora si dà ὁμολογεῖν, che può essere ciò che è solo in quanto è un λέγειν. L'udire autentico appartiene al Λόγος. Perciò questo udire stesso è un λέγειν. In quanto tale, l'udire autentico dei mortali è in un certo senso lo stesso che il Λόγος. Tuttavia, appunto come ὁμολογεῖν, esso non è in tutto e per tutto lo stesso. Non è esso stesso il Λόγος medesimo. L'ὁμολογεῖν rimane invece un λέγειν che sempre soltanto posa, lascia-stare, ciò che già come ὁμόν, come tutto insieme (*Gesamt beisammen*) si presenta (*vorliegt*), e sta-dinnanzi (*vor-liegt*) in uno stare che non proviene mai dall'ὁμολογεῖν, ma che si fonda sul posare raccogliente, sul Λόγος.

Ma che accade quando si dà udire autentico come ὁμολογεῖν? Eraclito dice: σοφόν ἔστιν. Quando accade l'ὁμολογεῖν allora accade, è, σοφόν. Noi leggiamo: σοφὸν ἔστιν. Si traduce giustamente σοφόν con « saggio ». Ma che significa « saggio »? Richiama solo al sapere degli antichi saggi? Che cosa sappiamo noi di un tale sapere? Se questo rimane un aver-visto il cui vedere non è quello degli occhi del corpo — cosí come l'aver udito non è un udire con gli organi dell'udito — allora è probabile che l'aver-udito e l'aver-visto si identifichino. Essi non indicano un puro atto di afferramento (*Erfassen*), ma un modo di con-tenersi (*ein Verhalten*). Ma che genere di contegno? Quello che si mantiene (*sich hält*) nel soggiorno (*Aufenthalt*) dei mortali. Quest'ultimo si tiene a ciò che di stante-dinnanzi il posare raccogliente già sempre lascia-stare-dinnanzi. Σοφόν significa cosí quello che può tenersi a ciò che è assegnato (*Zugewiesene*), conformarvisi (*in es sich schicken*), mettersi in moto (in cammino) per lui (*für es sich schicken*). In quanto conforme al destino (*schickliches*) il contegno è da esso inviato e ben disposto (*geschickt*). In espressioni ancora legate al dialetto, quando vogliamo dire che qualcuno è particolarmente capace (*geschickt*) in qualcosa, noi usiamo ancora frasi come: ha un dono (*ein Geschick*) per questo, fa miracoli in quella cosa [*macht ein Schick* — lett. grazia — *daran*]. In tali espressioni è colto meglio il vero significato di σοφόν, che tradurremo con « ben disposto » [*geschicklich*, equivalente a *geschickt*: dotato, che ha il dono, abile]. Tuttavia, il termine « *geschicklich* » dice fin da principio di piú che « *geschickt* ». Se l'autentico udire *è* come ὁμολογεῖν, allora il λέγειν mortale si conforma al

Λόγος. Allora ciò che gli importa è il posare raccogliente. Allora il λέγειν si conforma a ciò che è secondo il destino (*das Schickliche*), e che consiste nel raccoglimento del posare-dinnanzi principialmente raccogliente, ossia in ciò che il posare raccogliente ha destinato (*geschickt*). Di modo che è bensí qualcosa di ben disposto che i mortali realizzino l'udire autentico. Ma σοφόν, « ben disposto », non è τὸ Σοφόν, « la buona disposizione » (*das Geschickliche*), la quale si chiama cosí perché riunisce in sé ogni invio (*Schickung*), anche appunto quello che invia nel destino del con-tegno mortale. Ancora non si è stabilito che cosa sia, nel pensiero di Eraclito, ὁ Λόγος; resta ancora indeciso se la traduzione di ὁ Λόγος con « il posare raccogliente » colga almeno una minima parte di ciò che ὁ Λόγος è.

E già ci troviamo di fronte a un nuovo termine enigmatico: τὸ Σοφόν. Invano ci sforziamo di pensarlo nel senso di Eraclito, finché non avremo seguito la sentenza in cui esso parla fino alle ultime conclusive parole.

In quanto l'udire dei mortali è divenuto udire autentico, accade un ὁμολογεῖν. Nella misura in cui questo si verifica, accade un « ben disposto » (*Geschickliches*). Dove e in che forma si dispiega (*west*) un « ben disposto »? Eraclito dice ὁμολογεῖν σοφόν ἔστιν Ἓν Πάντα: « un ben disposto accade in quanto uno tutto ».

Il testo oggi corrente suona: ἓν πάντα εἶναι. Lo εἶναι è la correzione della lezione che sola ci è stata trasmessa: ἓν πάντα εἰδέναι, che si interpreta in questo senso: è saggio sapere che tutto è uno. La congettura εἶναι è piú conforme al contenuto. Tuttavia, noi lasciamo da parte questo verbo. Con quale diritto? Perché Ἓν Πάντα è sufficiente. Ma non solo è sufficiente. Rimane di per sé molto piú adeguato al contenuto che qui è pensato e con questo anche allo stile del dire eracliteo. Ἓν Πάντα, uno: tutto; tutto: uno.

Come è facile pronunciare queste parole! E come si presenta chiaro ciò che cosí è detto nel vago. Una indefinita molteplicità di significati si annida nelle due parole ἓν e πάντα, con tutta la loro pericolosa innocenza. Il fatto di metterle insieme in maniera non definita lascia via libera ad asserzioni con molti sensi diversi. Nelle parole ἓν πάντα la frettolosa superficialità di un pensare impreciso può incontrarsi con la circospezione esitante del pensare che interroga. L'affermazione « tutto è uno » può essere usata da una affrettata spiegazione del mondo per appoggiarsi a una formula che, in un certo senso, è sempre e dovunque giusta. Ma anche i primi passi di un pensatore, passi che molto prima si sono posti al seguito di ogni destino del pensiero, possono nascondersi nel silenzio dello Ἓν Πάντα. È questo il caso delle parole di Eraclito. Noi ne conosciamo il contenuto non nel senso che siamo in grado di far rivivere il modo di pensare di Eraclito. E siamo anche molto lontani dalla capacità di misurare con la riflessione ciò che è pensato in quelle parole. Ma anche da questa remota distanza potrebbe forse una volta riuscirci di delineare in modo piú chiaro alcuni tratti dello spazio entro il quale si determina il senso delle parole Ἓν e Πάντα e dell'espressione Ἓν Πάντα. Questo delineare avrebbe i

caratteri di uno schizzo, libero e arrischiato nella sua inventività, piuttosto che la sicura certezza del disegno che segue un modello determinato. Certo, possiamo tentare una tale delineazione solo se consideriamo ciò che Eraclito ha detto a partire dall'unità della sua sentenza. La sentenza, in quanto dice che cosa e come sia un « ben disposto », nomina il Λόγος. La sentenza si conclude con Ἕν Πάντα. Questa conclusione è solo una fine, o invece non è proprio essa a dischiudere retrospettivamente ciò che la sentenza aveva da dire?

L'interpretazione consueta intende la sentenza di Eraclito in questi termini: è cosa saggia ascoltare la parola del Λόγος, e prestare attenzione al senso di ciò che esso dice col ripetere quel che si è udito nell'affermazione: tutto è uno. C'è il Λόγος. Questo ha qualcosa da annunciare. C'è quindi anche ciò che esso annuncia, e cioè che tutto è uno.

Solo che l'Ἕν Πάντα non è *ciò* che il Λόγος annuncia come parola e che dà da comprendere come senso. Ἕν Πάντα non è *ciò* che il Λόγος enuncia; Ἕν Πάντα, invece, dice in quale maniera il Λόγος dispiega il suo essere.

Ἕν è l'unico-uno in quanto l'unificante (*das Einende*). Esso unisce perché riunisce (*versammelt*). Riunisce perché raccogliendo (*lesend*) lascia stare-dinnanzi ciò che sta-dinnanzi, in quanto tale e nella sua totalità. L'unico-uno unisce come il raccogliente posare. Questo raccogliente-posante unire riunisce in sé l'unificante di modo che esso *è* questo uno e, come tale, l'unico. L'Ἕν Πάντα di cui parla la sentenza di Eraclito ci dà il semplice cenno nella direzione di ciò che il Λόγος è.

Andiamo forse fuori strada, se *prima* di ogni profonda interpretazione metafisica pensiamo il Λόγος come Λέγειν, e se pensando prendiamo sul serio il fatto che il Λέγειν come raccogliente lasciar-stare-insieme-dinnanzi non è null'altro che l'essenza di quell'unire che riunisce ogni cosa nel tutto del semplice esser presente? Alla domanda che chiede che cosa sia il Λόγος, c'è solo *una* risposta adeguata. Per noi, essa suona: ὁ Λόγος λέγει. Esso lascia-stare-insieme-dinnanzi. Che cosa? Πάντα. Ciò che questa parola designa, Eraclito ce lo dice in modo diretto e inequivoco all'inizio della sentenza B 7: Εἰ πάντα τὰ ὄντα... « Se tutto (ossia) ciò che è presente... ». Il raccogliente posare, come Λόγος, ha deposto tutto, ciò che è presente, nella disvelatezza. Il posare è un mettere al riparo (*Bergen*). Esso mette al riparo ogni presente nella sua presenza, dalla quale propriamente questo di volta in volta può essere andato a prendere e pro-dotto come un determinato presente per opera del λέγειν dei mortali. Il Λόγος posa dinnanzi nella presenza e de-pone il presente nella presenza, cioè ve lo ri-pone. Esser-presente (*An-wesen*) significa tuttavia: *durare essendo apparso nella disvelatezza.* In quanto il Λόγος lascia stare-dinnanzi come tale ciò che sta dinnanzi, esso disvela (*entbirgt*) il presente nella sua presenza. Ma il disvelare è l' Ἀλήθεια. Questa e il Λόγος sono la stessa cosa. Il λέγειν lascia ἀληθέα, del disvelato, stare-dinnanzi come tale (B 112). Ogni disvelare trae fuori la cosa presente dal nascondimento. Il disvelare ha bisogno del nascondimento. L' Ἀ-Λήθεια riposa nella Λήθη, attinge ad essa, posa

dinnanzi ciò che da questa è tenuto in serbo. Il Λόγος è *in se stesso a un tempo* un disvelare e un nascondere. Esso è l' 'Αλήθεια. La disvelatezza ha bisogno del nascondimento, della Λήθη, come della riserva a cui il disvelare, per cosí dire, attinge. Il Λόγος, il posare raccogliente, ha in sé il carattere del disvelare-celare. Nella misura in cui ci è dato di vedere, nel Λόγος, il modo in cui l' Ἕν dispiega il suo essere come l'unificante (*das Einende*), risulta subito chiaro che questo unire che si dispiega nel Λόγος rimane infinitamente diverso da ciò che si è soliti pensare sotto i concetti di connettere e collegare. Questo unire che risiede nel λέγειν non è né soltanto un cogliere insieme cose diverse mediante un atto che le abbraccia tutte, né un accostamento di contrari attraverso un puro e semplice compromesso. L' Ἕν Πάντα lascia stare-insieme-dinnanzi in una presenza ciò che è staccato e opposto come il giorno e la notte, l'inverno e l'estate, la pace e la guerra, la veglia e il sonno, Dioniso e Ades. Ciò che è cosí transportato (*Ausgetragene*),[2] διαφερόμενον, attraverso l'estrema distanza che separa presente e assente, è quello che il posare raccogliente lascia stare-dinnanzi nella sua dia-ferenza (*Austrag*). Il suo posare stesso è, nella dia-ferenza, ciò che regge (*das Tragende im Austrag*). L' Ἕν stesso è dia-ferente.

Ἕν Πάντα dice ciò che il Λόγος è. Λόγος dice il modo in cui l' Ἕν Πάντα dispiega il suo essere. Entrambi sono la stessa cosa.

Quando il λέγειν mortale si conforma al Λόγος, accade un ὁμολογεῖν. Questo si raccoglie nell' Ἕν, nel suo potere unificante. Quando si dà un ὁμολογεῖν, accade un « ben disposto » (*Geschickliches*). Tuttavia l'ὁμολογεῖν non è mai il « ben disposto » vero e proprio in se stesso. Dov'è che possiamo trovare non solo *un* « ben disposto », ma *il* « ben disposto » in quanto tale, puramente e semplicemente? Che cos'è, esso, in se stesso? Eraclito lo dice chiaramente all'inizio della sentenza B 32:

Ἕν τὸ σοφὸν μοῦνον « l'unico-uno che tutto unifica soltanto è il "ben disposto" ». Se però l' Ἕν è lo stesso che il Λόγος, allora sarà ὁ Λόγος τὸ σοφὸν μοῦνον. Il *solo* e cioè anche *il vero e proprio* « ben disposto » è il Λόγος. Ma nella misura in cui un λέγειν mortale si conforma, in quanto ὁμολογεῖν, al « ben disposto », è a modo suo qualcosa di ben disposto.

Ma in che modo il Λόγος è il « ben disposto », il destino (*Geschick*) vero e proprio, ossia la riunione dell'inviare (*Schicken*), che invia ogni cosa di volta in volta in ciò che le è proprio? Il posare raccogliente riunisce in sé ogni inviare in quanto apportando lascia stare-dinnanzi, dirige ogni presente e ogni assente al suo luogo e alla sua via, e custodisce tutto riu-

[2] *Austragen* significa letteralmente « decidere » (una questione), « por termine » (a una contesa, per es.). *Austrag* significa « decisione », « regolamento » (di una questione). Heidegger fa risuonare, accanto a quello usuale, un senso letterale di *aus-tragen* (portare-fuori). Il significato è chiaro dal contesto: lo Ἕν Πάντα non unifica, ma piuttosto fa sussistere insieme nella distanza ciò che è distante e opposto. Scelgo « dia-ferenza » per *Austrag*, perché ritengo che il termine vada accostato, se pure non identificato, a quello di *Differenz*, centrale nel pensiero heideggeriano (*N.d.C.*).

nendolo nel tutto. Cosí tutto e ciascuna cosa può di volta in volta conformarsi e adattarsi a ciò che le è proprio (*das Eigene*). Eraclito dice (B 64): Τὰ δὲ Πάντα οἰακίζει Κεραυνός. « Ma il tutto (di ciò che è presente) governa (dirigendolo nella presenza) la folgore ».

La folgore, con moto repentino e d'un sol colpo, posa-dinnanzi tutto ciò che è presente nella luce della sua presenza. La folgore ora menzionata governa. Essa apporta anticipatamente ogni cosa nel luogo essenziale (*Wesensort*) che le è assegnato. Un tal apportare che si attua tutto in una volta è il posare raccogliente, il Λόγος. « La folgore » è qui un nome che sta a designare Zeus. Questi, in quanto il supremo fra gli dei, è il destino del tutto. Di conseguenza il Λόγος, l' Ἓν Πάντα, non sarebbe altro che il supremo fra gli dei. L'essenza del Λόγος ci darebbe dunque un indizio della divinità del Dio.

Abbiamo ora il diritto di mettere insieme Λόγος, Ἕν, Πάντα, Ζεῦς, e arrivare ad affermare che Eraclito insegna il panteismo? Eraclito non insegna il panteismo né, in generale, una qualche dottrina. In quanto pensatore, egli dà soltanto da pensare. In rapporto al nostro problema, se Λόγος (Ἓν Πάντα) e Ζεῦς siano la stessa cosa, egli dà anzi da pensare qualcosa di difficile e pesante. Tale peso, il pensiero rappresentativo dei secoli e dei millenni successivi lo ha portato a lungo e senza riflessione, per arrivare alla fine a gettar via questo fardello sconosciuto con l'ausilio del già predisposto oblio. Eraclito dice (B 32):

Ἓν τὸ Σοφὸν μοῦνου λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει
καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα.

« Uno, l'unico saggio, non vuole
e vuole tuttavia esser chiamato col nome di Zeus » (Diels-Kranz).

La parola-chiave della sentenza, ἐθέλω, non significa « volere », ma: di per sé essere disposto per...; ἐθέλω non indica un puro e semplice esigere, ma un ammettere qualcosa riportandolo e riferendolo a sé. Al fine però di poter pesare giustamente il peso di ciò che è detto nella sentenza, dobbiamo ponderare ciò che questa dice anzitutto: Ἕν... λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει. « L'unico-uno-unificante, il posare raccogliente, non è disposto... ». A che cosa? λέγεσθαι, a essere riunito sotto il nome di « Zeus ». Giacché attraverso una tale riunione l' Ἓν verrebbe all'apparire come Zeus, e un tale apparire rimarrebbe forse sempre solo una apparenza. Il fatto che nella sentenza citata si tratti di λέγεσθαι in immediato riferimento a ὄνομα (parola che nomina) attesta tuttavia in modo inconfutabile il significato di λέγειν come dire, discorrere, nominare. Eppure proprio questa sentenza di Eraclito, che sembra chiaramente in contraddizione con tutto ciò che abbiamo detto fin qui nella discussione su λέγειν e λόγος, è adatta a farci nuovamente considerare come il λέγειν sia comprensibile, nel suo significato di « dire » e « discorrere », solo se viene preso in considerazione nella sua significazione piú propria, di « posare » e « raccogliere ». Nominare significa: chiamar-fuori (*hervor-rufen*). Ciò che è raccolto e deposto nel

nome, in virtú di tale posare viene allo stare-dinnanzi e all'apparire. Il nominare (ὄνομα) pensato in riferimento al λέγειν non è l'esprimere il significato di una parola, ma un lasciar-stare-dinnanzi nella luce in cui una cosa sta in quanto ha un nome.

In primo luogo l' Ἕν, il Λόγος, il destino di ogni « ben disposto », non è, nella sua essenza piú propria, disposto (*bereit*) ad apparire sotto il nome di « Zeus », cioè come Zeus: οὐκ ἐθέλει. Solo dopo viene il καὶ ἐθέλει, « ma anche disposto » è l' Ἕν.

È solo un modo di dire quello che Eraclito adotta col dire anzitutto che l' Ἕν non ammette la denominazione in questione, oppure il primato attribuito alla negazione ha il suo fondamento nella cosa stessa? Giacché l'Ἕν Πάντα è, in quanto Λόγος, il lasciar essere presente ogni cosa presente. L'Ἕν non è tuttavia esso stesso un ente presente fra altro. Esso è, a modo suo, unico. Al contrario, Zeus non è soltanto un ente presente fra altri. Egli è il presente supremo. Sicché Zeus, in una maniera che lo eccettua, rimane però legato al dominio della presenza, assegnato ad essa e riunito, conformemente a questa assegnazione (Μοῖρα), entro l' Ἕν che tutto riunisce, nel destino. Zeus non è egli stesso l' Ἕν, benché, come folgore, egli governando compia i decreti del destino.

Il fatto che, in riferimento allo ἐθέλει, sia pronunciato anzitutto l'οὐκ, vuol dire questo: propriamente l' Ἕν non ammette di essere chiamato Zeus e, in tal modo, di essere abbassato all'essere di una cosa presente fra altre, per quanto qui il « fra » possa avere il senso di un « al di sopra di ogni altra cosa presente ».

D'altra parte, tuttavia, secondo la sentenza l'Ἕν ammette anche la denominazione di Zeus. In che modo? La risposta è già contenuta in quanto abbiamo detto or ora. Se l' Ἕν non è colto di per se stesso come il Λόγος, ma appare invece come Πάντα, *allora* e solo allora il tutto di ciò che è presente si mostra sotto il governo dell'ente presente supremo come l'unica totalità posta sotto a questo uno. La totalità di ciò che è presente è, sotto al suo presente supremo, l' Ἕν come Zeus. L'Ἕν stesso, però, come Ἕν Πάντα è il Λόγος, il posare raccogliente. In quanto Λόγος l'Ἕν soltanto è τὸ σοφόν, il « ben disposto » come il destino stesso: la riunione dell'invio nella presenza.

Quando all'ἀκούειν dei mortali sta a cuore unicamente il Λόγος, il posare raccogliente, allora il λέγειν dei mortali si è dato, conformemente al ben disposto, all'insieme del Λόγος. Il λέγειν mortale riposa custodito nel Λόγος. Esso è, a partire dal destino, appropriato (*er-eignet*): all'ὁμολογεῖν. Cosí, esso resta traspropriato (*vereignet*) al Λόγος. In tal modo il λέγειν mortale è ben-disposto-conforme-al-destino (*geschicklich*). Ma esso non è mai il destino stesso, cioè l' Ἕν Πάντα come ὁ Λόγος.

Ora che la sentenza di Eraclito parla piú chiaramente, ciò che essa dice minaccia di nuovo di sfuggirci nell'oscurità.

L' Ἕν Πάντα contiene bensí un indizio del modo in cui il Λόγος dispiega il proprio essere nel suo λέγειν. E tuttavia il λέγειν, sia esso pensato come posare o come dire, non rimane sempre soltanto un modo

del comportamento umano? Se l' Ἓν Πάντα deve essere il Λόγος, non si finisce per innalzare un tratto particolare dell'essenza mortale a carattere fondamentale di ciò che sta al di sopra di tutto, in quanto — prima di ogni essenza mortale e immortale — è il destino della presenza stessa? Forse in fondo al Λόγος c'è l'innalzamento e la trasposizione di un modo di essere dei mortali all'unico-uno? Rimane, il λέγειν mortale, soltanto qualcosa che corrisponde subordinatamente al Λόγος, il quale è in sé il destino in cui riposa la presenza come tale e per ogni cosa presente?

O forse un tal domandare che si tende sul filo di un aut-aut non è in generale adeguato, perché fin da principio non raggiunge ciò che sarebbe da interrogare? Se è cosí, il Λόγος non potrà essere solo l'innalzamento del λέγειν mortale, né questo solo l'imitazione subordinata del Λόγος inteso come misura determinante. Se è cosí, sia ciò che dispiega il suo essere nel λέγειν dell'ὁμολογεῖν, sia ciò che dispiega il suo essere nel λέγειν del Λόγος avranno entrambi una provenienza piú originaria nel semplice che si trova in mezzo fra i due. Quest'ultimo offre un accesso possibile al pensiero mortale?

La via di accesso, in ogni caso, proprio in quanto passa attraverso le vie che l'originario pensiero greco apre ai posteri, rimane da principio difficile da percorrere e piena di enigmi. Noi ci limiteremo, per cominciare, a fare una buona volta un passo indietro davanti all'enigma, per scorgere in esso qualcosa di ciò che costituisce la sua enigmaticità.

> La sentenza di Eraclito (B 50), in una traduzione esplicitante, suona: « Non me, il parlante mortale, ascoltate; ma siate attenti al posare raccogliente; se ad esso anzitutto apparterrete, in tal modo potrete anche veramente udirlo; un tale udire *è* nella misura in cui accade un lasciar-stare-insieme-dinnanzi, a cui sta dinnanzi (*vorliegt*) l'insieme (*das Gesamt*), il riunente lasciar-stare, il posare raccogliente; quando si dà (*geschieht*) un lasciar-stare da parte del lasciar-stare-dinnanzi, accade (*ereignet sich*) qualcosa di ben-disposto (*Geschicklichès*); poiché l'autentico ben-disposto, il destino (*Geschick*) solo, è l'unico-uno che tutto unifica ».

Se mettiamo da parte, senza dimenticarle, le esplicitazioni contenute nella traduzione, e cerchiamo di trasporre nel nostro linguaggio il detto di Eraclito, la sua sentenza potrebbe suonare cosí:

> « Non appartenendo-conformandosi a me, ma al posare raccogliente: lasciar-stare il medesimo: un ben disposto dispiega il suo essere (il posare ràccogliente): uno unificante tutto ».

Ben-disposti sono i mortali, la cui essenza rimane traspropriata all'ὁμολογεῖν, quando essi attingono e misurano il Λόγος come Ἓν Πάντα e si fanno adeguati alla sua misura (*Zumessung*). Per questo, Eraclito dice (B 43):

> Ὕβριν χρὴ σβεννύναι μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν.
>
> « La dismisura bisogna spegnere piú che un incendio ».

Questo è necessario perché il Λόγος usa-abbisogna (*braucht*) dell'ὁμολογεῖν affinché sia possibile che qualcosa di presente appaia e risplenda nella presenza. L'ὁμολογεῖν senza dismisura si conforma alla misura del Λόγος.

Piú remotamente ricaviamo, dalla sentenza citata da principio (B 50), una indicazione, che nella sentenza citata da ultimo (B 43) si rivolge a noi come la necessità di ciò che è il piú necessario.

Prima di occuparvi di incendi, sia per accenderli che per spegnerli, spegnete anzitutto il fuoco della dismisura, che ardisce troppo ed erra nel prender la misura perché dimentica l'essenza del Λέγειν.

La traduzione di λέγειν con « lasciar-stare-dinnanzi-raccolto » e di Λόγος con « posare raccogliente » può forse lasciare perplessi. Tuttavia, è piú salutare per il pensiero aggirarsi nel sorprendente che installarsi in ciò che è perspicuo. Probabilmente, Eraclito ha stupito i suoi contemporanei in un modo ancora completamente diverso, e cioè per aver inserito parole ad essi familiari come λέγειν e λόγος nel tessuto di un simile dire, e per aver preso a parola-guida del suo pensiero ὁ λόγος. Dove è guidato il pensiero di Eraclito da questa parola, ὁ λόγος, che noi ora cerchiamo di ripensare come il posare raccogliente? La parola ὁ Λόγος designa quello che riunisce ogni cosa presente nella presenza e in essa la lascia-stare. 'O Λόγος denomina quello in cui accade la presenza di ciò che è presente. La presenza di ciò che è presente si chiama, per i greci, τὸ ἐόν, cioè τὸ εἶναι τῶν ὄντων; per i romani: *esse entium*; noi diciamo: l'essere dell'essente (*das Sein des Seienden*). Dall'inizio del pensiero occidentale, l'essere dell'essente si dispiega come l'unica cosa degna di essere pensata. Se pensiamo storicamente (*geschichtlich*) questa constatazione storiografica (*historisch*), arriviamo a scoprire dove riposa l'inizio del pensiero occidentale: *il fatto che* nell'epoca della grecità l'essere dell'essente diventa degno di essere pensato, questo fatto *è* l'inizio dell'Occidente, *è* la sorgente nascosta del suo destino. Se questo inizio non preservasse ciò-che-è-stato (*das Gewesene*),[3] cioè la riunione (*die Versammlung*) di quello che ancora dura (*des noch Währenden*), l'essere dell'essente non vigerebbe ora a partire dall'essenza della tecnica moderna. In virtú di tale essenza oggi la terra intera viene trasformata e conformata sulla base dell'essere esperito alla maniera occidentale, rappresentato nella forma di verità propria della metafisica e della scienza europee.

Nel pensiero di Eraclito l'essere (la presenza) dell'essente appare come ὁ Λόγος, come il posare raccogliente. Ma questo balenare dell'essere rimane dimenticato. L'oblio viene ancora a sua volta nascosto dal fatto che la concezione del Λόγος ben presto cambia. Per questo resta fin da principio, e per un lungo periodo, impossibile sospettare che nella parola ὁ Λόγος

[3] *Gewesen* significa alla lettera « (ciò che è) stato ». Con il consueto richiamo al *ge-* collettivo, il termine diventa « la riunione di ciò che è stato e ancora è », o semplicemente « l'essere (*Wesen*, l'essere essenziale) in modo riunito » (*N.d.C.*).

abbia potuto venire ad espressione l'essere stesso dell'essente.

Che cosa accade quando l'essere dell'essente, l'essente nel suo essere, quando la differenza (*Unterschied*) che c'è tra essi, *in quanto* differenza, viene portata ad espressione? « *Zur Sprache bringen* » [portare ad espressione] significa abitualmente: esprimere qualcosa oralmente o per iscritto. Ma questa locuzione potrebbe ora pensare qualcosa di diverso: portare al linguaggio: mettere al sicuro l'essere nell'essenza del linguaggio. È lecito ritenere che ciò si preparava già quando ὁ Λόγος divenne la parola-guida del pensiero di Eraclito perché era divenuta il nome dell'essere dell'essente?

Ὁ Λόγος, τὸ Λέγειν è il posare raccogliente. Tuttavia λέγειν, per i greci, significa sempre anche « presentare », « esporre », « narrare », « dire ». Ὁ Λόγος sarebbe dunque il nome greco per il parlare nel senso di dire (*Sagen*), per il linguaggio. Non solo. Ὁ Λόγος, pensato come il posare raccogliente, sarebbe anche l'essenza, pensata in modo greco, del Dire originario (*Sage*). Il linguaggio sarebbe Dire originario. Linguaggio sarebbe: riunente lasciar-stare-dinnanzi ciò che è presente nella sua presenza. Di fatto, i greci *abitavano* in questo modo di essere (*Wesen*) del linguaggio. Solo che essi non hanno mai *pensato* questa essenza del linguaggio, nemmeno Eraclito.

Cosí, i greci fanno bensí esperienza del dire. Ma non pensano mai, nemmeno Eraclito, l'essenza del linguaggio propriamente come il Λόγος, come il posare raccogliente.

Che cosa sarebbe accaduto se Eraclito — e dopo di lui i greci — avessero pensato propriamente l'essenza del linguaggio come Λόγος, come il posare raccogliente! Nulla meno che questo: i greci avrebbero pensato l'essenza del linguaggio a partire dall'essenza dell'essere, anzi come questa essenza stessa. Giacché ὁ Λόγος è il nome dell'essere dell'essente. Però, tutto questo non è accaduto. Da nessuna parte troviamo una traccia del fatto che greci abbiano pensato l'essenza del linguaggio immediatamente a partire dall'essenza dell'essere. Invece, e proprio a cominciare dai greci, il linguaggio venne pensato in riferimento all'emissione del suono, come φωνή, come suono e voce, foneticamente. La parola greca che corrisponde al nostro « linguaggio » è γλῶσσα, la lingua. Il linguaggio è φωνή σημαντική, un'emissione di suono che designa qualcosa. Questo vuol dire che il linguaggio acquista fin da principio il carattere fondamentale di ciò che noi indichiamo con il termine « espressione ». Questo modo di pensare il linguaggio come espressione, che è bensí corretto, ma che lo considera dall'esterno, rlmane in seguito determinante. Lo è ancora oggi. Il linguaggio è considerato espressione e viceversa. Ogni specie di espressione tende ad essere considerata come una specie di linguaggio. La storia dell'arte parla del « linguaggio delle forme ». Eppure una volta, all'inizio del pensiero occidentale, l'essenza del linguaggio balenò nella luce dell'essere. Una vòlta, quando Eraclito pensò il Λόγος come parola-guida, per pensare in questa parola l'essere dell'essente. Ma il lampo d'un tratto si spense. Nessuno colse il suo raggio e la vicinanza di ciò che esso illuminava.

Questo lampo, possiamo vederlo soltanto se ci collochiamo nell'uragano dell'essere. Ma oggi tutto sembra far ritenere che ci si preoccupi soltanto di allontanare l'uragano. Si organizza con tutti i mezzi possibili una difesa meteorologica, per proteggere la nostra tranquillità dall'uragano. Questa tranquillità, però, non è affatto tale. È soltanto apatia, anzitutto apatia che opponiamo alla paura di pensare.

Quanto al pensiero, le cose stanno in un modo del tutto peculiare. La parola del pensatore non ha alcuna autorità. La parola del pensatore non conosce « autori », nel senso di « scrittori ». La parola del pensiero è povera di immagini e priva di attrattive. La parola del pensiero poggia sull'assenza di illusioni rispetto a ciò che dice. E tuttavia, il pensiero cambia il mondo. Lo trasforma nella profondità sorgiva, sempre piú oscura, di un enigma; proprio in quanto è piú oscura, questa profondità è promessa di una piú grande chiarezza.

L'enigma ci è proposto da lungo tempo nella parola « essere ». Per questo, « essere » rimane solo la parola provvisoria. Badiamo a che il nostro pensiero non si limiti a correrle dietro in maniera cieca. Prendiamo in considerazione anzitutto che « essere » significa originariamente « esser presente »; e che « essere presente » vuol dire pro-dursi e durare (*her-vor-währen*) nella disvelatezza.

MOIRA

(PARMENIDE, VIII, 34-41)

Il rapporto di pensiero ed essere muove tutta la riflessione dell'Occidente. Esso rimane l'invisibile pietra di paragone in riferimento alla quale si può vedere fino a che punto e in che modo sono accordati il favore e la facoltà di pervenire nella vicinanza di ciò che si annuncia all'uomo storico come il da-pensare. Parmenide parla di questo rapporto nella sua sentenza (frammento III):

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.

« Poiché lo stesso è pensiero ed essere. »

Parmenide spiega la sentenza in un altro punto nel frammento VIII, 34-41. Il passo suona:

ταὐτὸν δ'ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκεν ἔστι νόημα.
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστιν,
εὑρήσεις τὸ νοεῖν: οὐδὲν γὰρ ἢ ἔστιν ἢ ἔσται
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν
οὖλον ἀκίνητόν τ' ἔμμεναι: τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται,
ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,
γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί,
καὶ τόπον ἀλλάσσειν διά τε χρόα φανὸν ἀμείβειν.

« Lo stesso (*dasselbe*) sono il pensare e il pensiero che è; poiché non senza l'essente in cui esso è come l'espresso (*das Ausgesprochene*) puoi tu trovare il pensiero. Certo nulla è e nulla altro sarà al di fuori dell'essente, poiché la Moira gli ha imposto di essere un tutto e immobile. Perciò sarà un puro nome tutto ciò che i mortali, convinti che sia vero, hanno fissato: "divenire" cosí come "perire", "essere" cosí come "non essere" e "mutare di luogo" cosí come "cambiare dei colori che risplendono" » (trad. di W. Kranz).

In che senso questi otto versi portano piú chiaramente in luce il rapporto di pensare ed essere? Sembra piuttosto che oscurino questo rapporto, giacché essi stessi conducono verso l'oscuro e ci lasciano nella perplessità. Per questo, per cominciare, vogliamo cercare una illuminazione circa il rapporto di pensiero ed essere seguendo nelle loro linee fondamen-

tali le interpretazioni formulate fino ad ora. Esse si muovono all'interno di una o dell'altra di tre prospettive, che saranno qui brevemente menzionate senza fermarci a illustrare nei particolari in che misura siano documentabili sul testo di Parmenide. In primo luogo, il pensiero viene individuato in base al fatto che anch'esso si presenta come qualcosa di dato accanto ad altre cose, e in questo senso « è ». Questo specifico essente deve perciò venir annoverato, come ogni altro simile, con il resto dell'essente e sommato con questo in una totalità comprensiva. Questa unità dell'essente si chiama l'essere. Poiché il pensiero, come un essente, è omogeneo con ogni altro essente, appare come la stessa cosa (*das Gleiche*) che l'essere.

Per constatare ciò non c'è bisogno della filosofia. L'inscrivere ciò che esiste (*Vorhandenes*) nella totalità dell'essente viene come da sé, e non concerne soltanto il pensiero. Anche percorrere il mare, costruire templi, parlare nell'assemblea del popolo, ogni genere di attività umana appartengono all'essente e sono quindi la stessa cosa che l'essere. Viene da domandarsi con sorpresa perché Parmenide abbia voluto insistere, proprio rispetto a quell'attività umana che si chiama pensiero, nell'affermare esplicitamente che essa rientra nell'ambito dell'essente. E ancora piú ci sarebbe da meravigliarsi che Parmenide, per questo caso specifico, aggiunga una ulteriore ragione, rappresentata dal luogo comune secondo cui al di fuori dell'essente e accanto ad esso nella sua totalità non si dà alcun altro essente.

Tuttavia, a guardar bene, da tempo si è cessato di meravigliarsi, là dove la dottrina di Parmenide viene ancora intesa nel modo ora descritto. In tal caso infatti si ritiene di avere ormai superato il suo pensiero, che ora viene fatto rientrare tra i tentativi grossolani e maldestri per i quali era ancora un grosso sforzo già solo il fatto di inscrivere ogni essente incontrato — e tra questi anche il pensiero — nella totalità dell'essente.

Per questo, anche per la nostra meditazione non vale troppo la pena di fermare ancora lo sguardo su questa interpretazione massiccia del rapporto tra pensiero ed essere, che intende tutto solo a partire dalla massa dell'essente fattualmente dato. Tuttavia, essa ci fornisce la preziosissima occasione per sottolineare, espressamente e fin dall'inizio, che in nessun luogo Parmenide dice che il pensiero sia *anche* uno dei molti ἐόντα, uno tra i molteplici essenti, ognuno dei quali ora è e ora non è, e con ciò produce l'apparenza di entrambe le cose, dell'essere e del non essere: ciò che avviene e ciò che se ne va.

Di contro a questa interpretazione, immediatamente accessibile a chiunque, della sentenza di Parmenide, un'altra e piú riflessa considerazione del testo dei versi VIII, 34 ss. incontra almeno delle « espressioni difficili da capire ». Per facilitarne la comprensione bisogna guardarsi intorno in cerca di un ausilio appropriato. Dove si può trovarlo? Evidentemente in una comprensione che penetri piú a fondo in quel rapporto tra pensiero ed essere che Parmenide si sforza di pensare. Una tale penetrazione si annuncia in un domandare. Quest'ultimo riguarda il pensiero, cioè il conoscere in riferimento al suo rapporto con l'essere, cioè con la realtà. La considerazione del rapporto cosí inteso tra pensiero ed essere è una delle preoccupazioni do-

minanti della filosofia moderna. Essa ha finito per costituire a questo scopo una disciplina specifica, la teoria della conoscenza, che ancora oggi viene da molte parti considerata come il compito fondamentale della filosofia. Ha solo cambiato etichetta, e si chiama ora « metafisica » o « ontologia della conoscenza ». La sua forma oggi determinante e di piú ampia portata si sviluppa sotto il nome di « logistica ». In essa, attraverso una trasformazione singolare e prima imprevedibile, la sentenza di Parmenide viene ad assumere una posizione di decisivo predominio. Cosí la filosofia moderna si sa in grado, dal proprio punto di vista che si presume superiore, di attribuire alla sentenza di Parmenide sul rapporto tra pensiero ed essere il suo senso vero. In considerazione del perdurante potere del pensiero moderno (la filosofia dell'esistenza e l'esistenzialismo, insieme alla logistica, ne sono le propaggini piú vive) è necessario mettere in rilievo piú chiaramente quale sia la prospettiva determinante entro cui si muove la moderna interpretazione della sentenza di Parmenide.

La filosofia moderna esperisce l'essente come l'oggetto (*Gegenstand*). Esso perviene al suo star-di-fronte (*Entgegenstehen*) mediante la *perceptio* e per essa. Il *percipere*, come ha visto piú chiaramente Leibniz, si protende verso l'essente (*greift nach dem Seienden aus*), lo afferra (*greift an*) al fine di impadronirsene (*durchgreifen*) portandolo a sé nel concetto (*Begriff*) e di riportare la sua « presenza » al *percipere* (*repraesentare*). La *repraesentatio*, la rappresentazione (*Vorstellung*), si definisce come il percipiente riportare a sé (all'io) ciò che appare.

Tra le dottrine della filosofia moderna spicca una tesi che non può non apparire come una liberazione a chi si sforza, con il suo aiuto, di chiarire la sentenza di Parmenide. Intendiamo alludere alla tesi di Berkeley che poggia sulla posizione metafisica fondamentale di Cartesio, e che suona: *esse* = *percipi*: essere è uguale a esser rappresentato (*vorgestelltwerden*). L'essere viene a trovarsi in potere del rappresentare nel senso della *perceptio*. Questa tesi viene a creare per la prima volta lo spazio entro il quale la sentenza di Parmenide diventa accessibile a una interpretazione scientifico-filosofica e può esser tratta fuori da quell'atmosfera di presentimento semipoetico in cui si immagina stia il pensiero presocratico. *Esse* = *percipi*, essere è esser-rappresentato. L'essere è in forza della rappresentazione. L'essere è uguale al pensiero nella misura in cui l'oggettità degli oggetti si compone (*zusammenstellt*) e si costituisce nella coscienza rappresentativa, nello « io penso qualcosa ». Alla luce di questa affermazione sul rapporto di pensiero ed essere la sentenza di Parmenide appare come una grossolana anticipazione della dottrina moderna sulla realtà e sulla conoscenza di essa.

Non è certo un caso che Hegel, nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* (*Werke*, XIII, 2a ed., p. 274), citi la sentenza di Parmenide sul rapporto tra pensiero ed essere nella forma del frammento VIII, e traduca cosí:

« Il pensare e ciò a motivo di cui il pensiero è sono la stessa cosa. Giacché non senza l'essente, nel quale esso si enuncia (ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστιν), troverai tu il pensare, poiché esso nulla è e nulla sarà al di fuori dell'essente. Questa è l'idea principale. Il pensare (*das Denken*) produce

se stesso; e ciò che viene prodotto è un pensiero (*ein Gedanke*). Il pensare è quindi identico con il suo essere; poiché non è nulla al di fuori dell'essere, di questa grande affermazione ».

L'essere è per Hegel l'affermazione del pensare che produce se stesso. L'essere è produzione del pensare, della *perceptio*, quella in riferimento a cui già Cartesio interpreta l'*idea*. In forza del pensare, l'essere come affermazione (*Bejahtheit*) e posizione (*Gesetztheit*) del rappresentare viene trasposto nell'ambito dell'« idealità ». Anche per Hegel, solo in una forma incomparabilmente piú meditata e mediata da Kant, l'essere è la stessa cosa che il pensiero. L'essere è lo stesso che il pensiero, cioè lo stesso che ciò che il pensiero enuncia e afferma. Cosí Hegel, dalla prospettiva della filosofia moderna, può pronunciare questo giudizio sulla sentenza di Parmenide:

« In quanto qui si deve vedere l'innalzamento al dominio dell'idealità, con Parmenide è cominciato il filosofare vero e proprio; ... questo inizio è certo ancora confuso e indeterminato, e non si può chiarire di piú ciò che in esso si contiene; ma proprio questa chiarificazione è lo sviluppo della filosofia stessa, che qui non è ancora presente » (*Ibid.*, p. 274 ss.).

La filosofia, per Hegel, è presente solo quando il pensarsi del sapere assoluto è la realtà stessa, puramente e semplicemente. Nella logica speculativa e come logica speculativa si verifica il compiuto innalzamento dell'essere nel pensiero dello spirito inteso come la realtà assoluta.

Nell'orizzonte di questo compimento della filosofia moderna, la sentenza di Parmenide appare come l'inizio dell'autentico filosofare, cioè della logica nel senso hegeliano; tuttavia solo come un inizio. Al pensiero di Parmenide manca ancora la forma speculativa, cioè dialettica, che Hegel trova invece in Eraclito. Di Eraclito, egli dice: « Qui arriviamo in vista della terra; non c'è alcuna tesi di Eraclito che io non abbia ripreso nella mia logica » (*Ibid.*, p. 301). La *Logica* di Hegel non è solo l'unica adeguata interpretazione moderna della tesi di Berkeley; ne è la incondizionata realizzazione. Che la tesi di Berkeley secondo cui *esse = percipi* si fondi su ciò che è stato per la prima volta espresso dalla sentenza di Parmenide è cosa che non ammette dubbi. Ma questa connessione storica della tesi moderna con la sentenza antica si fonda nello stesso tempo e propriamente su una differenza tra ciò che è detto e pensato nell'una e nell'altra, differenza che non potrebbe essere piú netta e profonda.

La differenza (*Verschiedenheit*) è cosí grande, che a causa di essa la possibilità di un sapere di ciò che essa separa (*von Unterschiedenem*) è scomparsa ed estinta (*verschieden*). Richiamandoci a questa differenza indichiamo anche in che misura la nostra interpretazione della sentenza di Parmenide venga da un tipo di pensiero totalmente diverso da quello di Hegel. La tesi *esse = percipi* contiene l'interpretazione adeguata della sentenza τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι? I due enunciati, posto che possiamo intenderli come tali, dicono entrambi che pensiero ed essere sono la stessa cosa? E anche se dicono questo, lo dicono nello stesso senso? A chi guardi con attenzione, appare subito una differenza tra i due enunciati, che si è tentati di metter da parte come apparentemente superficiale. Parmenide, in

entrambi i passi (framm. III e VIII, 34), costruisce la sua sentenza in modo che ogni volta il νοεῖν (pensare) precede l'εἶναι (essere). Berkeley, invece, nomina lo *esse* (essere) prima del *percipi* (pensare). Questo sembra indicare che Parmenide assegna la priorità al pensiero, e Berkeley invece all'essere. Tuttavia, è vero il contrario. Parmenide rimette il pensiero all'essere. Berkeley rinvia l'essere al pensiero. Per corrispondere alla sentenza greca in una maniera in certa misura puntuale e fedele, la tesi moderna dovrebbe essere formulata cosí: *percipi = esse.*

La tesi moderna enuncia qualcosa circa l'essere nel senso dell'oggettità per il rappresentare che se ne impadronisce. La sentenza greca attribuisce il pensiero, inteso come la percezione riunente (*das versammelnde Vernehmen*) all'essere nel senso della presenza. Per questo, ogni interpretazione della sentenza greca che si muova all'interno della prospettiva del pensiero moderno è destinata fin dall'inizio al fallimento. Tuttavia, queste interpretazioni che si articolano in diverse forme, hanno almeno la funzione di adempiere a un compito indispensabile: rendono il pensiero greco accessibile alla mentalità moderna e confermano quest'ultima nel suo progredire, che essa stessa ha voluto, verso una fase « superiore » della filosofia.

La prima delle tre prospettive che determinano tutta l'interpretazione della sentenza di Parmenide vede il pensiero come qualcosa di fattualmente esistente e lo annovera fra il resto degli essenti.

La seconda prospettiva concepisce l'essere, conformemente alla mentalità moderna, nel senso della rappresentatezza (*Vorgestelltheit*) di oggetti come oggettità per l'io della soggettività.

La terza prospettiva segue un tratto fondamentale della filosofia antica quale fu determinata da Platone. Secondo la dottrina socratico-platonica le idee costituiscono, in ogni essente, ciò che è essente. Le idee però non appartengono all'ambito degli αἰσθητά, cioè di quello che può essere percepito sensibilmente. Le idee sono visibili in modo puro solo nel νοεῖν, nella percezione non sensibile. L'essere appartiene all'ambito dei νοητά, del non sensibile e sovrasensibile. Plotino interpreta la sentenza di Parmenide nel senso platonico. In questo senso, Parmenide vuol dire che l'essere è qualcosa di non sensibile. Il peso della sentenza, anche se in un senso diverso da quello della filosofia moderna, ricade sul pensiero. È attraverso il modo di essere non sensibile di quest'ultimo che l'essere viene caratterizzato. Secondo l'interpretazione neoplatonica, la sentenza di Parmenide non è né un enunciato sul pensiero, né un enunciato sull'essere, e meno ancora un enunciato sull'essenza della loro connessione in quanto differenti. La sentenza enuncia l'identica appartenenza di entrambi all'ambito del non sensibile.

Ognuna delle tre prospettive spinge l'originario pensiero dei greci nella sfera dominata dalle impostazioni problematiche della metafisica successiva. Forse però è inevitabile che ogni pensiero successivo che cerca un dialogo con le origini si ponga in ascolto di volta in volta a partire dalla propria posizione e solo in tal modo possa portare a parlare il silenzio del pensiero originario. In tal modo il pensiero precedente viene ovviamente

integrato, in maniera inevitabile, nel dialogo successivo, viene trasposto nel campo di ascolto e nell'orizzonte di quest'ultimo e cosí in certo modo privato della libertà del suo proprio parlare. Tuttavia una tale incorporazione non comporta necessariamente una interpretazione che si esaurisca nel fatto di leggere ciò che è stato pensato agli inizi del pensiero occidentale sovrapponendogli semplicemente gli schemi elaborati piú tardi. Tutto dipende da un'unica cosa: si tratta di vedere se il dialogo instaurato, fin dall'inizio e poi sempre di nuovo, si rende libero per corrispondere all'appello che il pensiero delle origini ci rivolge per essere interrogato, oppure se il dialogo si chiude a tale appello e copre il pensiero delle origini con posizioni dottrinali piú tarde. E questo accade necessariamente, non appena il pensiero successivo trascura di *porre espressamente il problema* del campo di ascolto e dell'orizzonte propri del pensiero delle origini.

Uno sforzo in questa direzione non può però esaurirsi in una indagine storiografica che si limiti a stabilire quali presupposti impliciti stiano alla base del pensiero delle origini, usando come criterio ciò che l'interpretazione successiva ha riconosciuto come verità stabilita e ciò che invece non è piú riconosciuto tale, in quanto superato nel processo di sviluppo. Quell'interrogare deve invece essere un dialogo (*Zwiesprache*) in cui gli antichi campi di ascolto e orizzonti vengono considerati secondo la loro provenienza essenziale, in modo che cominci a farsi sentire quella ingiunzione (*Geheiss*) sotto la quale stanno il pensiero delle origini, il pensiero successivo e quello a venire, ognuno nel modo che gli è proprio. Un tale tentativo di interrogazione prenderà anzitutto di mira i passi oscuri di un testo antico e non si attaccherà invece ostinatamente a quelli che si nascondono dietro un'apparenza di intelligibilità; giacché in tal modo il dialogo sarebbe già finito ancor prima di cominciare.

La discussione che segue si limiterà a percorrere il testo citato solo piú in una serie di illustrazioni particolari. Esse vorrebbero contribuire a preparare una tra-duzione pensata della parola greca delle origini nell'avvenire di un pensiero risvegliato all'ascolto del cominciamento.

I

In discussione è il rapporto di pensiero ed essere. Prima di tutto, dobbiamo fare attenzione che il testo (VIII, 34 ss.) che considera piú a fondo il rapporto parla di ἐόν, e non, come il frammento III, d'εἶναι. Subito, e con una certa ragione, viene da pensare che nel frammento VIII ciò di cui si parla non sia l'essere, ma l'essente. Tuttavia Parmenide, sotto il nome di ἐόν, non pensa affatto l'essente in sé, al quale, in quanto tutto, anche il pensiero appartiene perché è qualcosa di essente. Parimenti, ἐόν non significa l'εἶναι nel senso dell'essere per sé, come se al pensatore stesse a cuore di mettere in rilievo il carattere non sensibile dell'essere di contro all'essente inteso come ciò che è sensibile. L'ἐόν, l'essente, è invece pensato nel di-spiego (*Zwiefalt*) di essere ed essente, ed è nominato nel suo senso di

participio, senza che il concetto grammaticale intervenga già propriamente nel sapere della lingua. Al di-spiego si può alludere almeno in via indicativa attraverso le espressioni « essere *dell'*essente » e « essente *nell'*essere ». Solo che il dispiegante (*das Entfaltende*), in questi « del » e « nel », si nasconde piú di quanto non orienti verso la propria essenza. Queste espressioni sono molto lontane dal pensare il di-spiego come tale e anche solo dall'innalzare il suo dispiegarsi al livello di ciò che è degno di interrogazione (*das Fragwürdige*).

L'« essere stesso », di cui tanto si parla, resta in verità, fino a che è esperito come essere, sempre [solo] essere nel senso di essere dell'essente. Tuttavia il compito che il pensiero occidentale si trova ad adempiere ai suoi inizi è quello di cogliere ciò che è detto nella parola εἶναι, essere, con uno sguardo adeguato, intendendolo come Φύσις, Λόγος, Ἕν. Poiché il riunire (*die Versammlung*) che vige nell'essere unifica (*einigt*) ogni essente, il pensare a questo riunire produce l'apparenza inevitabile e sempre piú ostinata che l'essere (dell'essente) non solo sia identico con l'essente nella sua totalità, ma anche che, in quanto identico e insieme però unificante, esso sia anche il piú essente (*das Seiendste*). *Tutto per il rappresentare diventa essente.*

Il di-spiego di essere ed essente sembra come tale dileguare nel niente, benché il pensiero, a partire dai suoi inizi in Grecia, si muova sempre all'interno del suo dispiegare, senza tuttavia riflettere su questa collocazione (*Aufenthalt*), e ancor meno ricordandosi del dispiegarsi del di-spiego. Nell'inizio del pensiero occidentale accade l'inosservata sparizione (*Wegfall*) del di-spiego. Ma essa non è un nulla. La sparizione garantisce anzi al pensiero greco il modo di essere dell'inizio: cioè il fatto che l'illuminazione-apertura (*Lichtung*) dell'essere dell'essente si nasconde in quanto tale. Il nascondersi della sparizione del di-spiego domina in modo altrettanto essenziale quanto il problema di dove fugga il di-spiego. Dov'è che esso cade? Nell'oblio. Il vigere perdurante di quest'ultimo si nasconde come Λήθη, a cui l' Ἀλήθεια è connessa in modo cosí immediato che quella può ritirarsi a favore di questa e lasciare ad essa il puro disvelare nella forma della Φύσις, del Λόγος, dell' Ἕν, e ciò come se non vi fosse bisogno di alcun nascondimento.

Tuttavia, ciò che si dà l'aria di essere pura luminosità è penetrato e dominato dall'oscurità. In essa il dispiegarsi del di-spiego resta nascosto quanto lo era la sua sparizione per il pensiero delle origini. Tuttavia noi dobbiamo, nell'ἐόν, fare attenzione al di-spiego di essere ed essente, se vogliamo seguire la discussione che Parmenide dedica al rapporto di pensiero ed essere.

II

In tutta brevità, il frammento III dice che il pensiero appartiene all'essere. Come dobbiamo caratterizzare questa appartenenza? La domanda

giunge troppo tardi. Nella sua concisione, la sentenza ha già dato la risposta con le sue prime parole: τὸ γὰρ αὐτό, invero il Medesimo. Con la stessa parola comincia la redazione della sentenza nel frammento VIII, 34: ταὐτόν. Questa parola fornisce una risposta alla domanda circa il modo in cui il pensiero appartiene all'essere, per il fatto di dire che essi sono la medesima cosa? La parola non dà alcuna risposta. Anzitutto, perché la definizione « il Medesimo » fa tacere ogni domanda su una possibile connessione, in quanto questa può sussistere solo fra cose distinte. In secondo luogo, perché la parola « il Medesimo » non dice assolutamente nulla circa l'aspetto e il fondamento rispetto a cui le due cose diverse coincidono nel Medesimo. Perciò in entrambi i frammenti, se non addirittura in tutto il pensiero di Parmenide, τὸ αὐτό, « il Medesimo », rimane la parola-enigma.

È chiaro che se riteniamo che la parola τὸ αὐτό, il Medesimo, significhi l'identico, e se, specialmente, consideriamo l'identità come il presupposto piú ovvio della pensabilità di ogni pensabile, con una tale idea perdiamo sempre di piú la capacità di udire la parola-enigma, ammesso che abbiamo già una volta sentito il suo appello. Tuttavia, è già abbastanza se conserviamo nell'orecchio la parola come degna di essere pensata. Cosí rimaniamo tra quelli che odono, e preparati a lasciare che la parola riposi in se stessa come parola-enigma, in modo che siamo finalmente spinti a volgerci intorno in cerca di un dire che possa aiutarci a considerare la pienezza dell'enigma in tutta la sua portata.

Parmenide ci offre un aiuto. Nel frammento VIII egli dice piú chiaramente come debba essere pensato quell'« essere » a cui il νοεῖν appartiene. Invece di εἶναι, Parmenide dice ora ἐόν, l'« essente », che nel suo duplice senso designa il di-spiego. Ma il νοεῖν si chiama qui νόημα: ciò a cui è prestata attenzione da parte di un percepire attento.

L'ἐόν viene propriamente designato come quello οὕνεκεν ἔστι νόημα, ciò per cui è presente pensiero (*Gedanc*) (Sul pensare e il *Gedanc* cfr. il corso *Was heisst Denken?*, Tubinga, Niemeyer, 1954, p. 91 ss.).

Il pensiero è presente a motivo del di-spiego che rimane non detto. L'esser-presente del pensiero è in cammino verso il di-spiego di essere ed essente. Il prestare-attenzione (*In-die-Acht-Nehmen*) è presente come avvicinarsi al di-spiego (*west die Zwiefalt an*), è già (conformemente al frammento VI) — a causa del preliminare λέγειν, del lasciar-stare-dinnanzi — riunito e volto verso il di-spiego. Mediante cosa e in che modo? In nessun altro modo e per nessun'altra ragione che questa: il di-spiego, per il quale i mortali trovano la via verso il pensiero, esige esso stesso per sé tale pensiero.

Siamo ancora molto lontani dal cogliere in maniera adeguata alla sua essenza il di-spiego stesso e cioè, insieme, il di-spiego in quanto esso esige il pensiero. Solo una cosa è chiara dal dire di Parmenide: il pensiero non è presente né a cagione degli ἐόντα, dell'« essente in sé », né al servizio dell'εἶναι nel senso dell'« essere per sé ». Con questo si vuol dire: non è l'« essente in sé » che esige un pensare, né è l'« essere per sé » che lo rende

necessario. Né l'uno né l'altro, presi ciascuno a sé, ci faranno mai conoscere in che misura « essere » esige il pensiero. Ma a cagione del di-spiego dei due, a cagione dell'ἐόν, il pensiero è (*west*). È *volgendosi verso* il dispiego che il prestare-attenzione è presente come avvicinarsi all'essere. In tale esser-presente-avvicinandosi il pensiero appartiene all'essere. Che cosa dice Parmenide di questo appartenere?

III

Parmenide dice che il νοεῖν è πεφατισμένον ἐν τῷ ἐόντι. Si usa tradurre: il pensiero, che come l'espresso è nell'essente.

Tuttavia, come potremmo esser capaci di cogliere e capire questo essere-espresso, fino a che non ci preoccupiamo affatto di sapere che cosa significhino qui « detto » (*Gesprochenes*), « parlare » (*sprechen*), « linguaggio » (*Sprache*), fino a che intendiamo frettolosamente l'ἐόν come l'essente e lasciamo indefinito il senso di essere? Come possiamo conoscere il rapporto del νοεῖν al πεφατισμένον fino a che non definiamo in maniera sufficiente il νοεῖν, tenendo conto del frammento VI? (Cfr. il corso già citato, p. 124 ss.). Il νοεῖν, di cui vogliamo considerare l'appartenenza all'ἐόν, si fonda e dispiega il suo essere a partire dal λέγειν. In questo accade il lasciar-stare-dinnanzi il presente nella sua presenza. Solo in quanto cosí stante-dinnanzi, la cosa presente può come tale concernere il νοεῖν, il prestare-attenzione. Di conseguenza il νόημα come νοούμενον del νοεῖν è già sempre un λεγόμενον del λέγειν. Ma nel λέγειν riposa l'essenza del dire cosí come era esperita dai greci. Il νοεῖν perciò è per sua stessa essenza, e non mai solo secondariamente o accidentalmente, qualcosa di detto (*ein Gesagtes*). Certo, non ogni cosa detta è necessariamente una cosa pronunciata (*Gesprochenes*). Può anche, e talvolta anzi deve, essere qualcosa che viene taciuto. Ogni cosa pronunciata e taciuta è sempre già una cosa detta. Non vale però l'inverso.

In che consiste la differenza tra il detto e il pronunciato? Perché Parmenide caratterizza il νοούμενον e il νοεῖν (VIII, 34 s.) come πεφατισμένον? La parola è tradotta esattamente, dal punto di vista lessicale, come « pronunciato, parlato » (*Gesprochenes*). Ma in che maniera viene vissuto un parlare (*Sprechen*) che è designato con termini come φάσκειν e φάναι? Parlare sta qui solamente a indicare la manifestazione sonora (φωνή) di ciò che una parola o una frase significano (σημαίνειν)? Il parlare è qui inteso come espressione di un interno (dell'anima) e in tal modo diviso nei due aspetti fonetico e semantico? Niente di tutto questo si trova nella esperienza del parlare come φάναι, del linguaggio come φάσις. In φάσκειν si trovano il chiamare, il nominare laudativo, il chiamarsi nel senso di aver nome; tutto questo, però, solo in quanto φάσκειν dispiega il suo essere come lasciar-apparire. Φάσμα è l'apparire delle stelle, della luna, il loro manifestarsi e il loro nascondersi. Φάσεις designa le fasi. I vari modi dell'apparire della luna sono le fasi lunari. Φάσις è la parola che dice, la

saga (*die Sage*); dire (*sagen*) significa « fare apparire » (*zum Vorschein bringen*). Φημί, io dico, ha la stessa essenza, benché non uguale di λέγω: portare la cosa presente, nella sua presenza, all'apparire e allo stare.

A Parmenide importa esaminare dove abbia il suo posto il νοεῖν. Giacché solo là dove esso ha originariamente il suo posto noi potremo trovarlo, e mediante questa scoperta chiarire in che senso il pensiero è connesso con l'essere. Quando Parmenide vive e intende il νοεῖν come πεφατισμένον, ciò non significa che esso sia qualcosa di enunciato (*Ausgesprochenes*), e che perciò debba essere cercato nel discorso proferito o nel segno scritto intesi come essenti percepibili in un modo o nell'altro sensibilmente. Intendere le cose in questi termini sarebbe erroneo e massimamente lontano dal modo di pensare greco, anche nel caso che si volessero rappresentare il parlare e ciò che esso dice come degli *Erlebnisse* coscienziali, e definire il pensiero, entro questa sfera, come atto di coscienza (*Bewusstseinsakt*). Il νοεῖν, il prestare-attenzione e ciò che esso ha percepito sono qualcosa di detto, di fatto apparire. Ma dove? Parmenide dice: ἐν τῷ ἐόντι, nell'ἐόν, nel di-spiego di presenza e cosa presente. Questo dà a pensare, e ci libera senza equivoci dalla frettolosa presupposizione che il pensiero sia espresso in ciò che è pronunciato. Di ciò non è mai questione.

In che senso il νοεῖν può, il pensiero deve necessariamente, apparire nel di-spiego? Nella misura in cui il dispiegare (*die Entfaltung*) in cui si produce il di-spiego di presenza e cosa presente, e-voca il λέγειν, il lasciar-stare-dinnanzi, e nel darsi (*Vorliegen*) cosí liberato di ciò che sta-dinnanzi (*Vorliegende*) dà al νοεῖν ciò a cui esso può prestare attenzione, al fine di preservarlo in questa. Solo che Parmenide non pensa ancora il di-spiego come tale; egli non pensa affatto il dispiegarsi (*Entfaltung*) del di-spiego. Ma egli dice (VIII, 35 s.): οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος... εὑρήσεις τὸ νοεῖν: non infatti separato dal di-spiego tu puoi trovare il pensiero. Perché no? Perché il pensiero, insieme con l'ἐόν e appellato da questo, appartiene al riunire; perché il pensiero stesso, riposando nel λέγειν, compie il riunire appellato e cosí corrisponde alla propria appartenenza all'ἐόν come appartenenza che da questo stesso è adoperata e salvaguardata (*gebrauchte*). Giacché il νοεῖν non percepisce una cosa qualunque, ma solo quell'unica cosa che viene nominata nel frammento VI: ἐόν ἔμμεναι: l'ente presente nella sua presenza.

Nella misura in cui nell'esposizione di Parmenide si annuncia un non pensato degno di essere pensato, in questa stessa misura viene in luce chiaramente che cosa anzitutto sia necessario per ponderare in modo conveniente l'appartenenza del pensiero all'essere di cui Parmenide parla. Dobbiamo imparare a pensare l'essenza del linguaggio a partire dal dire, e a pensare quest'ultimo come lasciar-stare-dinnanzi (λόγος) e come far-apparire (φάσις). Adeguarsi a questo imperativo (*Geheiss*) rimane inizialmente difficile per questa ragione, che quel primo illuminarsi dell'essenza del linguaggio come dire (*Sage*) subito si nasconde e dilegua, e lascia che prenda il sopravvento una caratterizzazione del linguaggio in base alla quale quest'ultimo viene pensato da allora in poi in riferimento alla

φωνή, alla emissione del suono, come un sistema di designazione e di significazione e, in conclusione, come un sistema di messaggi e di informazioni.

IV

Anche ora, dopo che l'appartenenza del pensiero all'essere è venuta in luce un poco piú chiaramente, difficilmente siamo in grado di udire la parola-enigma della sentenza: τὸ αὐτό, « il Medesimo », in modo piú attento e puntuale in tutta la sua enigmaticità. Pure, se vediamo che il di-spiego dell'ἐόν, la presenza di ciò che è presente, riunisce e orienta verso di sé il pensiero, può darsi che il di-spiego che cosí vige ci offra una indicazione della pienezza enigmatica di ciò che si nasconde nella vuotezza di significato dell'usuale parola « il Medesimo ».

È forse a partire dal *dispiegarsi* (*Entfaltung*) del di-spiego che il di-spiego da parte sua chiama il pensiero sulla via dell'« a motivo di esso » (*auf den Weg des « Ihretwegen »*) e in tal modo richiede la reciproca appartenenza dell'esser-presente (di ciò che è presente) e del pensiero? Ma che cos'è il dispiegarsi del di-spiego? Come accade? Troviamo nel dire di Parmenide una base per interrogarci in maniera appropriata circa il dispiegarsi del di-spiego, per udire il suo essere essenziale (*ihr Wesendes*) in ciò che la parola-enigma della sentenza tace? Immediatamente, non troviamo alcuna base del genere.

Tuttavia non può non sorprenderci il fatto che, in entrambe le redazioni della sentenza circa il rapporto di pensiero ed essere, la parola-enigma stia all'inizio. Il frammento III dice: « Il Medesimo è infatti prestare-attenzione e cosí pure l'esser-presente (di ciò che è presente) ». Il frammento VIII, 34 dice: « Il Medesimo è prestare-attenzione e (ciò) verso cui è in cammino il percepire attento ». Che cosa significa, nel dire della sentenza, questa collocazione della parola che la pone all'inizio? Che cos'è che Parmenide voleva accentuare facendoci sentire questa accentuazione? Questa accentuazione costituisce probabilmente l'accento fondamentale. In esso risuona l'anticipazione di *ciò che* la sentenza ha specificamente da dire. Ciò che è detto in tal modo è quello che grammaticalmente si chiama il predicato della frase. Il suo soggetto è il νοεῖν (pensare) nel suo rapporto all'εἶναι (essere). Conformemente al testo greco, si dovrà interpretare la costruzione della sentenza in questo senso. Che la sentenza metta avanti la parola-enigma come predicato ci richiama a sostare con attenzione presso questa parola e a ritornarvi sempre di nuovo. Ma anche cosí la parola non ci dice nulla di ciò che vorremmo afferrare.

Siamo perciò costretti, senza mai distogliere lo sguardo dalla posizione di primato che occupa τὸ αὐτό, « il Medesimo », ad arrischiarci senza appoggi in un tentativo di pensare-presagendo (*vordenken*) a partire dal di-spiego dell'ἐόν (l'esser-presente del presente) nella direzione del suo dispiegarsi. In questo ci aiuta il fatto di aver capito che nel di-spiego

dell'ἐόν il pensiero è fatto-apparire, è qualcosa che è detto: πεφατισμένον.

Di conseguenza, nel di-spiego domina la φάσις, il dire in quanto appellante e reclamante (*verlangende*) far-apparire. Che cos'è ciò che il dire fa apparire? L'esser-presente di ciò che è presente. Il dire che vige nel di-spiego e che lo fa-avvenire (*ereignet*) è la riunione dell'esser-presente, nel cui risplendere (*Scheinen*) può apparire (*erscheinen*) ciò che è presente. La Φάσις quale Parmenide la pensa, Eraclito la chiama il Λόγος, il riunente lasciar-stare-dinnanzi.

Che cosa accade nella Φάσις e nel Λόγος? Può darsi che il dire riunente-appellante che in essi vige sia quel portare (*Bringen*) il quale per primo apporta (*erbringt*) una luminosità (*Scheinen*) che concede (*gewährt*) una apertura illuminata (*Lichtung*), e nel cui durare (*Währen*) soltanto si fa luce (*sich lichtet*) una presenza, di modo che nella luce di questa un ente presente appaia e in tal modo possa vigere il di-spiego dei due? Può darsi che il dispiegarsi del di-spiego consista nel fatto dell'avvenire di un risplendere che apre-illumina? Il suo carattere fondamentale è per i greci il disvelare. Di conseguenza, nel dispiegarsi del di-spiego domina il disvelamento. I greci lo chiamano 'Αλήθεια.

Parmenide penserebbe dunque, nonostante tutto e a modo suo, nella direzione del dispiegarsi del di-spiego, posto che egli parli dell' 'Αλήθεια. Ma ne parla? Certamente, e proprio all'inizio del suo « poema didascalico ». Piú ancora: l' 'Αλήθεια è una dea. È udendo il suo dire che Parmenide dice il proprio pensiero. Tuttavia, egli lascia non detto in che cosa consista l'essenza dell' 'Αλήθεια. Non pensato rimane anche rispetto a quale senso della divinità si dica che l' 'Αλήθεια è una dea. Tutto questo, per gli inizi del pensiero greco, rimane fuori dell'ambito di ciò che è degno di esser pensato, altrettanto immediatamente quanto una chiarificazione della parola-enigma τὸ αὐτό, il Medesimo.

È probabile, tuttavia, che fra tutte queste cose non-pensate viga una connessione nascosta. I versi introduttivi del poema didascalico, I, 22 ss., non sono il travestimento poetico di un lavoro concettuale astratto. Ci si immagina troppo facile il dialogo con l'itinerario del pensiero di Parmenide quando si lamenta che nelle parole del pensatore manca l'esperienza mitica, di modo che la dea 'Αλήθεια, in confronto alle « persone divine » nettamente caratterizzate di Hera, di Atena, di Demetra, di Afrodite, sarebbe del tutto indeterminata, una vuota immagine concettuale. Nell'avanzare queste riserve si parla come se si fosse in possesso di un sapere da lungo tempo consolidato su che cosa sia la divinità degli dei greci, sapere in base a cui avrebbe un senso qui parlare di « persone » e in base a cui l'essenza della verità sarebbe determinata in tal modo che, qualora essa appaia come una dea, questa possa essere soltanto la personificazione astratta di un concetto. Nel suo fondamento, invece, l'essenza del mito non è ancora davvero considerata, e soprattutto non nella prospettiva del fatto che il μῦθος è saga (*Sage*), e il dire (*Sagen*) è dal canto suo l'appellante far-risplendere. Per questo, è meglio per noi rimanere nel prudente interrogare e ascoltare ciò che il dire ci dice (Frammento I, 22 s.):

καί με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δὲ χειρί
δεξιτερὴν ἕλεν, ὧδε δ'ἔπος φάτο καί με προσηύδα:

« E la dea favorevolmente mi ricevette meditando verso l'avvenire, con la mano destra mi prese, poi disse la parola e mi cantò: ».

Ciò che si dà qui da pensare al pensatore rimane nello stesso tempo nascosto quanto alla sua origine essenziale. Questo non esclude, anzi implica, che in quel che il pensatore dice viga il disvelamento come ciò a cui egli presta costantemente l'orecchio, nella misura in cui esso gli dà l'orientamento verso ciò che è da-pensare. Ma questo è designato nella parola-enigma come τὸ αὐτό, il Medesimo, e questa parola è predicata del rapporto del pensiero all'essere.

Per questo è legittimo almeno domandare se nell'αὐτό, nel « Medesimo », non sia proprio taciuto il dispiegarsi del di-spiego, e precisamente nel senso del disvelamento della presenza di ciò che è presente. Avanzando questa supposizione non andiamo oltre ciò che Parmenide ha pensato, ma piuttosto risaliamo piú indietro, verso ciò che piú principialmente è da-pensare.

La discussione della sentenza sul rapporto di pensiero ed essere prende allora l'inevitabile apparenza di una forzatura arbitraria.

Ora la costruzione, considerata grammaticalmente, della sentenza: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι, si mostra in un'altra luce. La parola-enigma τὸ αὐτό, il Medesimo, con cui la sentenza comincia, non è piú il predicato spostato in prima posizione, ma il soggetto, quello che sta alla base, ciò che regge e sostiene. Il non appariscente ἐστίν, è, significa ora: dispiega il suo essere (*west*), dura (*währt*), e ciò fa concedendo a partire da ciò-che-concede; è in quanto questo concedente che τὸ αὐτὸ, il Medesimo, vige, cioè come il dispiegarsi del di-spiego nel senso del disvelamento: quello che svelando dispiega il di-spiego concede al prestare-attenzione di porsi sul suo cammino verso il riunente percepire la presenza di ciò che è presente. È la verità, in quanto questo disvelamento del di-spiego, quella che, a partire dal di-spiego, fa appartenere il pensiero all'essere. Nella parola-enigma τὸ αὐτό, il Medesimo, tace il disvelante concedere della coappartenenza del di-spiego con il pensiero che in esso appare.

V

Dunque il pensiero non appartiene all'essere per la ragione che *anche* esso è qualcosa di essente e quindi deve essere incluso entro la totalità della presenza, intesa come la totalità di ciò che è presente. Però, sembra che anche Parmenide immagini il rapporto del pensiero all'essere in questo modo. Invero, egli aggiunge (VIII, 36 s.), introducendola con un γάρ (infatti), una giustificazione che dice: πάρεξ τοῦ ἐόντος: al di fuori dell'essente non era, non è e non sarà null'altro di essente (secondo una con-

gettura di Bergk: οὐδ'ἦν). Tuttavia, τὸ ἐόν non significa « l'essente », ma designa il di-spiego. Al di fuori di esso è chiaro che non si dà mai una presenza di un presente, poiché questo riposa come tale nel di-spiego, risplende e appare nella sua luce dispiegata.

Ma perché tuttavia, in riferimento al rapporto del pensiero all'essere, Parmenide aggiunge ancora proprio la giustificazione suddetta? Perché il termine νοεῖν, che suona diversamente da εἶναι, perché il termine « pensiero » non può non suscitare l'impressione che si tratti pur sempre di un ἄλλο, di un altro rispetto all'essere e quindi esterno ad esso. Ma non solo il vocabolo come tale, bensí anche ciò che esso designa appare come qualcosa che si tiene « accanto » e « al di fuori » dell'ἐόν. Questa impressione non è fondata del resto su una semplice apparenza. Giacché λέγειν e νοεῖν lasciano star-dinnanzi il presente nella luce della presenza. Di conseguenza, essi stessi stanno di fronte alla presenza, certo mai di fronte ad essa come due oggetti esistenti in maniera indipendente. La commettitura (*das Gefüge*) di λέγειν e νοεῖν (secondo il frammento VI) libera l'ἐόν ἔμμεναι, la presenza nel suo apparire, per la percezione e cosí in un certo senso si mantiene al di fuori dell'ἐόν. Il pensiero, sotto un certo rispetto, è al di fuori del di-spiego, verso il quale — ad esso corrispondendo e da esso reclamato (*verlangt*) — rimane in cammino. Sotto un altro rispetto proprio questo essere in cammino verso... resta all'interno del di-spiego, che non è mai soltanto una differenziazione di essere ed essente incontrabile e rappresentata da qualche parte, ma attua il suo essere (*west*) a partire da quel dispiegare che disvela. È questo dispiegare che, come 'Αλήθεια, concede a ogni singola presenza la luce in cui ciò che è presente può apparire.

Tuttavia, il disvelamento concede l'apertura-illuminazione della presenza in quanto esso, nello stesso tempo, perché qualcosa di presente possa apparire, adopera e salvaguarda (*braucht*) un lasciar-stare-dinnanzi e un percepire, e cosí adoperandolo, trattiene il pensiero nell'appartenenza al di-spiego. Per questo, non è assolutamente possibile che si dia, in alcun luogo e in alcuna maniera, qualcosa di presente al di fuori del di-spiego.

Ciò che ora si è discusso rimarrebbe escogitazione arbitraria e interpolazione estranea se Parmenide stesso non dicesse perché un darsi di presenza al di fuori e accanto all'ἐόν rimane impossibile.

VI

Ciò che, oltre a questo, il pensatore dice sull'ἐόν sta, considerato grammaticalmente, in una proposizione subordinata. Chi ha un'esperienza anche minima nell'ascolto di ciò che dicono grandi pensatori rimane talvolta sconcertato davanti a questo fatto singolare, che essi dicono ciò che veramente è da-pensare in una proposizione secondaria aggiunta in modo inopinato, e si limitano a questo. Il gioco della luce che richiama, che dispiega e che fa crescere non si dà a vedere in se stesso. Essa brilla in modo poco appa-

riscente, come la luce del mattino sulla silenziosa magnificenza dei gigli del campo e delle rose del giardino.

La proposizione secondaria di Parmenide, che in verità è *la* proposizione di tutte le sue proposizioni, è questa (VIII, 37 s.):

... ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν
οὖλον ἀκίνητόν τ' ἔμμεναι:

« ... poiché la Moira gli ha imposto (all'essente)
di essere un tutto e immobile » (W. Kranz).

Parmenide parla dell'ἐόν, della presenza (di ciò che è presente), del di-spiego, e mai dello « essente ». Egli nomina la Μοῖρα, l'assegnazione (*Zuteilung*) che concedendo ripartisce e cosí dispiega il di-spiego. L'assegnazione dispone (*beschickt*) (provvedendo e donando) circa il di-spiego. Essa è l'invio (*Schickung*), in sé raccolto e quindi dispiegante, della presenza come presenza di qualcosa di presente. Μοῖρα è il destino (*Geschick*) dell'« essere » nel senso dell'ἐόν. Essa ha liberato (*entbunden*) l'ἐόν aprendogli il dispiego, e cosí appunto lo ha legato nella totalità e nella quiete dalle quali e nelle quali avviene la presenza di ciò che è presente.

Nel destino del di-spiego, tuttavia, accade solo che la presenza giunga a risplendere e che il presente venga ad apparire. Il destino trattiene nel nascondimento il di-spiego come tale e ancor piú il suo dispiegarsi. L'essenza dell' Ἀλήθεια rimane nascosta. La visibilità da essa concessa fa emergere la presenza della cosa presente come « aspetto » (εἶδος) e come « visione » (ἰδέα). Di conseguenza, il rapporto in cui si percepisce la presenza di ciò che è presente si determina come un vedere (εἰδέναι). Il sapere improntato alla *visio* e l'evidenza che gli è propria non possono negare la loro provenienza essenziale dal disvelamento illuminante nemmeno là dove la verità si è trasformata assumendo la forma della certezza dell'auto-coscienza. Il *lumen naturale*, la luce naturale, cioè, qui, l'illuminazione della ragione, presuppone già il disvelamento del di-spiego. Lo stesso vale della teoria della luce agostiniana e di quella medievale le quali, per tacere della loro origine platonica, possono accamparsi soltanto nell'ambito dell' Ἀλήθεια già vigente nel destino del di-spiego.

Se si deve poter parlare della storia dell'essere, occorre che prima noi consideriamo che essere significa: presenza di ciò che è presente: di-spiego. Solo sulla base di una tale considerazione dell'essere potremo domandare, con la necessaria ponderazione, che cosa significhi qui « storia » (*Geschichte*). Essa è il destino (*Geschick*) del di-spiego. Essa è il disvelante dispiegante concedere la presenza illuminata-aperta nella quale le cose presenti appaiono. La storia dell'essere non è mai un susseguirsi di avvenimenti attraverso cui l'essere di per sé passa. Ancor meno essa è un oggetto che si offra a nuove possibilità di una conoscenza storiografica la quale si proporrebbe di prendere il posto del modo finora corrente di considerare la storia della metafisica, presentandosi come un sapere piú adeguato.

Ciò che Parmenide, nella non appariscenza della proposizione secondaria, dice della Μοῖρα, nei legami della quale l'ἐόν viene liberato come il di-spiego, apre al pensatore la vastità della prospettiva che è assegnata per destino al suo cammino. In questa vastità, infatti, viene a risplendere ciò in cui la presenza (di ciò che è presente) mostra se stessa: τὰ σήματα τοῦ ἐόντος. Di essi ve ne sono invero molti (πολλά). I σήματα non sono segni di altro. Essi sono il molteplice risplendere della presenza stessa a partire dal dispiegato di-spiego.

VII

Ma ciò che la Μοῖρα inviando ripartisce non è tuttavia ancora spiegato in modo esauriente. Perciò anche un carattere essenziale del suo modo di vigere rimane non pensato. Che cosa accade per il fatto che il destino libera la presenza di ciò che è presente aprendogli la via del di-spiego e cosí lo lega nella sua totalità e nella sua quiete?

Per valutare la portata di ciò che Parmenide dice su questo tema nel seguito immediato della citata proposizione secondaria (VIII, 39 ss.) è necessario richiamarsi a qualcosa che si è esposto in precedenza (sez. III). Il dispiegarsi del di-spiego vige come la φάσις, il dire in quanto far-apparire. Il di-spiego alberga in sé il νοεῖν *e insieme* ciò che esso pensa (νόημα) in quanto detto. Ciò che viene percepito nel pensiero, però, è la presenza di ciò che è presente. Il dire pensante, che corrisponde al di-spiego, è il λέγειν come lasciar-stare-dinnanzi la presenza. Esso si dà solo sul cammino di pensiero del pensatore chiamato dall' Ἀλήθεια.

Ma che cosa ne è della φάσις (la saga, [la parola dicente]), quando il destino abbandona ciò che è dispiegato nel di-spiego al percepire quotidiano da parte dei mortali? Essi prendono (δέχεσθαι, δόξα) ciò che immediatamente, di primo acchito e a prima vista, si offre loro. Non si preparano anzitutto a mettersi su un cammino di pensiero. Non odono mai veramente la chiamata del dispiegarsi del di-spiego. Essi si fermano a ciò che in questo è dispiegato, e in specie a ciò che richiama immediatamente l'attenzione dei mortali: cioè la cosa presente, senza riferimento all'esser-presente. In ogni loro comportamento essi vanno dietro vanamente a ciò che percepiscono abitualmente, τὰ δοκοῦντα (Framm. I, 31). Questo essi considerano come il disvelato, ἀληθῆ (VIII, 39); perché è ben questo che appare loro, e dunque è un non nascosto. Ma che cosa ne è del loro dire quando non riesce ad essere il λέγειν, il lasciar-stare-dinnanzi? Il dire abituale dei mortali, nella misura in cui essi non fanno attenzione all'esser presente (*Anwesen*), cioè nella misura in cui non pensano, diventa un puro dire di nomi nei quali ciò che prende il sopravvento è il suono e la forma immediatamente afferrabile della parola, nel senso dei vocaboli pronunciati e scritti.

Lo smembramento del dire (del lasciar-stare-dinnanzi) nei vocaboli intesi come segni distrugge l'unità del raccogliente prestare-attenzione.

Esso diventa un καταθέσθαι (VIII, 39), diventa uno « stabilire » che nei singoli casi fissa questo o quello per l'opinione frettolosa. Ogni cosa cosí stabilita rimane ὄνομα. Parmenide non dice che ciò che è percepito nel modo dell'abitudine diventa un « semplice » nome. Ma tuttavia rimane abbandonato a un dire che si lascia dirigere unicamente dalle parole correnti le quali, pronunciate in modo frettoloso, dicono tutto di tutto e vagano nel campo del « tanto... quanto ».

Anche la percezione di ciò che è presente (degli ἐόντα) nomina l'εἶναι, conosce la presenza, ma conosce in modo altrettanto frettoloso la non-presenza; certo non come il pensiero, che a suo modo fa attenzione al ritrarsi (*Vorenthalt*) del di-spiego (il μὴ ἐόν). L'opinione comune conosce solo l'εἶναί τε καὶ οὐχί (VIII, 40), tanto la presenza quanto la non-presenza. Il peso di ciò che cosí è conosciuto risiede tutto nel τέ-καί (VIII, 40 s.), nel « tanto... quanto ». E là dove la percezione abituale, che parla sulla base dei semplici vocaboli, incontra l'emergere e lo sparire, si accontenta del tanto... quanto del generarsi (γίγνεσθαι) e del perire (ὄλλυσθαι) (VIII, 40). Il luogo, τόπος, essa non lo percepisce mai come la contrada (*Ortschaft*), nella quale il di-spiego offre dimora (*Heimat*) alla presenza di ciò che è presente. L'opinione dei mortali, nel « tanto... quanto », va dietro soltanto alla mutevole diversità (ἀλλάσσειν: VIII, 41) dei posti. La percezione abituale si muove bensí nella sfera illuminata delle cose presenti, vede ciò che risplende, φανόν (VIII, 41), nei colori, ma si agita senza costrutto nel loro mutare, ἀμείβειν, e non fa attenzione alla luce quieta dell'illuminazione-apertura (*Lichtung*), che viene dal dispiegarsi del di-spiego e che è la Φάσις, il far-apparire, il modo in cui la parola dice (*sagt*), e non invece quello in cui i vocaboli, i nomi con il loro suono, parlano (*sprechen*).

Τῷ πάντ'ὄνομ'ἔσται (VIII, 38), in virtú di questo, tutto (ciò che è presente) sarà presente in quel presunto disvelamento che è prodotto dal dominio della parola. In virtú di che cosa accade ciò? Per causa della Μοῖρα, a causa del destino dello svelamento del di-spiego. Come è da intendere ciò? Nel dispiegarsi del di-spiego, insieme col risplendere della presenza, viene a manifestazione (*Erscheinen*) anche ciò che è presente. Anche ciò che è presente è qualcosa di detto (*Gesagtes*), ma detto dai vocaboli-nomi nel parlare dei quali si muove il dire abituale dei mortali. Il destino del disvelamento del di-spiego (dell'ἐόν) abbandona le cose presenti (τὰ ἐόντα) alla percezione abituale dei mortali.

Come accade questo abbandono da parte del destino? Già soltanto per il fatto che il di-spiego come tale, e quindi il suo dispiegarsi, rimangono nascosti. Sicché nel disvelamento domina il loro nascondersi? Un pensiero ardito. Eraclito lo ha pensato. Parmenide lo ha esperito senza pensarlo, nella misura in cui, udendo la chiamata dell' Ἀλήθεια, pensa la Μοῖρα dell'ἐόν, il destino del di-spiego tanto in riferimento all'esser-presente quanto in riferimento alla cosa presente.

Parmenide non sarebbe un pensatore degli inizi aurorali di quel pensiero che si conforma al destino del di-spiego, se non pensasse penetran-

do nella vastità di quell'enigmatico che si nasconde tacendo nella parola-enigma τὸ αὐτό, il Medesimo. In essa è nascosto quel « degno di essere pensato », che ci si dà da pensare come il rapporto del pensiero all'essere, come la verità dell'essere nel senso del disvelamento del di-spiego, come ritrarsi (*Vorenthalt*) del di-spiego (μὴ ἐόν) nel momento del predominio delle cose presenti (τὰ ἐόντα, τὰ δοκοῦντα).

Il dialogo con Parmenide non arriva a una fine; non solo perché molto, nei frammenti tramandatici del suo poema didascalico, rimane oscuro, ma perché anche quel che è detto resta sempre ulteriormente da pensare. L'infinità di questo dialogo non è però un difetto. Essa è il segno dell'illimitatezza che in sé, e per il pensiero rammemorante (*das Andenken*), serba la possibilità di un mutamento del destino.

Chi però dal pensiero si attende solo una rassicurazione e aspetta con ansia il giorno in cui esso potrà venir messo da parte come non piú necessario, non fa che chiedere al pensiero di autoannientarsi. Questa richiesta appare in una luce strana, se poniamo mente al fatto che l'essenza dei mortali è chiamata a fare attenzione a quell'ingiunzione (*Geheiss*) che li chiama ad entrare nella morte. La morte, come estrema possibilità dell'esserci (*Dasein*) mortale, non è fine del possibile, ma il supremo ricetto (*Ge-birg*) (il raccogliente albergare) del segreto del disvelamento che ci chiama.

ALETHEIA

(ERACLITO, FRAMMENTO 16)

È chiamato l'Oscuro, ὁ σκοτεινός. Questa fama, Eraclito l'aveva già quando la sua opera scritta era ancora conservata interamente. Oggi noi ne conosciamo solo dei frammenti. Pensatori meno antichi, Platone e Aristotele, scrittori posteriori e cultori eruditi di filosofia, come Teofrasto, Sesto Empirico, Diogene Laerzio e Plutarco, ma anche Padri della Chiesa, Ippolito, Clemente Alessandrino e Origene, nelle loro opere citano qua e là passi dell'opera di Eraclito. Queste citazioni sono riunite sotto il titolo di Frammenti, e questa raccolta la dobbiamo al lavoro di ricerca dei filologi e degli storici della filosofia. I frammenti consistono talvolta di piú frasi, talvolta di una frase sola, e altre volte ancora sono soltanto brandelli di frase o parole singole.

È lo svolgimento di pensiero dei singoli pensatori e scrittori successivi che determina la scelta e il tipo di citazioni che essi fanno delle parole di Eraclito. In tal modo viene stabilito di volta in volta l'ambito della loro interpretazione. Perciò una considerazione piú approfondita dei luoghi in cui tali parole si trovano negli scritti degli autori piú tardi ci può permettere sempre di ricostruire soltanto il contesto entro cui questi autori hanno inserito la citazione, ma non quello di Eraclito da cui la citazione è stata tratta. Le citazioni insieme con i contesti in cui si trovano non ci trasmettono per l'appunto ciò che è essenziale: l'unità della struttura interna dello scritto di Eraclito, che fa da base e da criterio di organizzazione delle parti. Solo penetrando con lo sguardo sempre piú a fondo in questa struttura sarebbe possibile mettere in evidenza il luogo a partire da cui i singoli frammenti parlano, e il senso in cui ognuno può essere ascoltato come una sentenza. Poiché tuttavia il centro da cui sgorga l'unità dell'opera di Eraclito si può a stento congetturare, e resta in ogni caso difficile da pensare, proprio per noi questo pensatore non può che chiamarsi « l'Oscuro ». Il senso specifico in cui questo appellativo a sua volta ci parla rimane esso stesso oscuro.

Eraclito si chiama « l'Oscuro ». Ma egli è il Chiaro. Giacché dice ciò che apre-illumina, in quanto cerca di chiamare il suo risplendere (*Scheinen*) nel linguaggio del pensiero. L'aprente-illuminante (*das Lichtende*) dura in quanto apre-illumina. Questo suo aprire-illuminare, noi lo chiamiamo lo « slargo » (*die Lichtung*). Che cosa lo costituisca, come e dove esso accada è cosa che resta da considerare. La parola « *licht* » significa: luminoso, radioso, lucente. L'aprire-illuminare permette il risplendere (*Scheinen*),

libera un risplendente perché esso appaia in una manifestazione (*gibt Scheinendes in ein Erscheinen frei*). Questa libertà (*das Freie*) è l'ambito della disvelatezza (*Unverborgenheit*). Questo ambito è dominato dal disvelare. Che cosa appartenga necessariamente a questo disvelare, se e fino a che punto il disvelamento e lo « slargo » siano lo stesso è quanto rimane da cercare col nostro domandare.

Rifarsi al significato della parola ἀληθεσία non ci fa fare alcun passo avanti e non ci fornisce niente di utile. Indeciso resta anche necessariamente il problema se ciò di cui si parla nel commercio quotidiano con termini come « verità », « certezza », « obiettività », « realtà » abbia il minimo rapporto con quello verso cui il pensiero è richiamato dal disvelamento e dallo « slargo ». Probabilmente, per il pensiero che segue un tale richiamo, è in gioco qualcosa di piú alto che l'assicurazione (*Sicherstellung*) della verità obiettiva nel senso di enunciati validi. Da cosa dipende il fatto che ci si affretta costantemente a dimenticare la soggettività che appartiene a ogni obiettività? Come mai succede che, anche quando se ne rileva la connessione, si cerca di spiegarla sulla base di uno dei due termini in gioco, oppure si introduce un terzo termine che dovrebbe abbracciarli entrambi? Da che cosa dipende il fatto che ci si rifiuta con pervicacia di domandarsi finalmente se la connessione reciproca di soggetto e oggetto non dispieghi il suo essere in ciò che concede, all'oggetto e alla sua obiettività, al soggetto e alla sua soggettività, la loro essenza, e cioè anzitutto l'ambito del loro reciproco rapportarsi? Che il nostro pensiero faccia tanta fatica a ritrovarsi in e verso questo concedente, anche solo in modo da guardarsi intorno alla ricerca di esso, questo fatto non può dipendere né da una limitatezza della mentalità dominante, né da una avversione per prospettive che scuotono ciò che è consueto e disturbano le nostre abitudini. Dobbiamo piuttosto supporre un'altra cosa: noi sappiamo troppo e crediamo troppo affrettatamente per poter prender dimestichezza con un domandare vissuto in modo autentico. Per questo occorre la capacità di meravigliarsi di fronte a ciò che è semplice e di prender dimora in questa meraviglia.

Il semplice, certo, non ci è dato solo perché ci mettiamo con deliberata ingenuità a enunciare e ripetere il significato letterale di ἀληθεσία come « disvelatezza » (*Unverborgenheit*). Disvelatezza è il tratto fondamentale di ciò che è già venuto all'apparire e si è lasciato alle spalle lo stato di nascondimento (*Verborgenheit*). È questo, qui, il senso dell'α-, che solo una grammatica fondata nel piú tardo pensiero greco ha caratterizzato come α- privativo. Il rapporto alla λήθη, al nascondimento, e il nascondimento stesso non perdono nulla del loro peso per il nostro pensiero a causa del fatto che il disvelato viene immediatamente esperito solo come ciò-che-è-venuto-all'apparire, come presente.

Solo ponendo la domanda di che cosa tutto questo significhi e del come possa accadere *comincia* la meraviglia. Come possiamo pervenirvi? Forse con l'impegnarci in una meraviglia che si guarda intorno in cerca di ciò che chiamiamo « slargo » e disvelamento?

La meraviglia pensante parla in domande. Eraclito dice:

τὸ μὴ δῦνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι;

« Come può uno nascondersi davanti a quello che mai tramonta? »
(trad. Diels-Kranz)

La sentenza viene indicata come frammento 16. Forse, per noi che badiamo alla sua dignità interna e alla portata di ciò che indica, dovrebbe essere il *primo* frammento. La sentenza di Eraclito viene citata da Clemente Alessandrino nel suo *Paidagogos* (libro III, cap. 10), come testo in appoggio a un pensiero di carattere teologico-educativo. Egli scrive: λήσεται (!) μὲν γὰρ ἴσως τὸ αἰσθητὸν φῶς τις, τὸ δὲ νοητὸν ἀδύνατόν ἐστιν, ἢ ὥς φησιν Ἡράκλειτος... « Forse qualcuno può tenersi nascosto di contro alla luce che si percepisce con i sensi, ma con la luce spirituale questo è impossibile o, come dice Eraclito... » Clemente Alessandrino pensa all'onnipresenza di Dio, che vede tutto, anche il misfatto commesso nell'oscurità. Perciò questo suo scritto su *L'educatore* dice, in un altro punto (Libro III, cap. 5): οὕτως γὰρ μόνως ἀπτῶς τις διαμένει, εἰ πάντοτε συμπαρεῖναι νομίζοι τὸν θεόν. « Soltanto cosí, dunque, uno può non cadere mai, se stima che sempre, vicino a lui, è presente il Dio ». Nessuno può impedire che Clemente Alessandrino, conformemente alle sue intenzioni teologico-educative, inserisca sette secoli piú tardi la parola di Eraclito entro la sfera della mentalità cristiana e cosí l'interpreti a proprio modo. Il padre della Chiesa pensa qui al tenersi nascosto dell'uomo peccatore di fronte a una luce. Eraclito, invece, parla solo di un restare nascosto. Clemente pensa alla luce soprasensibile, τὸν θεόν, al Dio della fede cristiana. Eraclito invece parla solo del mai-tramontare. Lasciamo, qui e in ciò che segue, aperto il problema di stabilire se questo « solo » che noi sottolineiamo significhi una limitazione o qualcosa d'altro.

Che cosa si guadagnerebbe se ci si limitasse a respingere l'interpretazione teologica del frammento come erronea? Al massimo, in questo modo, si potrebbe accreditare l'impressione che le osservazioni che ora faremo si ritengano come l'unica e definitiva interpretazione della dottrina di Eraclito. Il nostro sforzo si limita a una cosa: rimanere piú vicino alla parola della sentenza eraclitea. Questo potrebbe contribuire a orientare un pensiero futuro verso l'ambito di appelli ancora non uditi.

Poiché questi vengono da quella ingiunzione (*Geheiss*) sotto la quale il pensiero sta, importa poco valutare e misurare comparativamente quali pensatori, e in che misura, siano giunti in vicinanza di quegli appelli. Ogni sforzo deve invece essere diretto a portarci — attraverso il dialogo con un pensatore delle origini — piú vicino all'ambito del da-pensare.

Una mente intelligente capisce che Eraclito parla di volta in volta in modi diversi a Platone, ad Aristotele, a uno scrittore ecclesiastico cristiano, a Hegel, a Nietzsche. Se si rimane attaccati a una constatazione storiografica di queste varie interpretazioni, non si può che riconoscerle come dotate di una giustezza soltanto relativa. A causa di tale molteplicità, ci si sente minacciati, inevitabilmente, dallo spauracchio del relativismo. Perché que-

sto? Perché l'enumerazione storiografica delle interpretazioni ha già abbandonato il piano del dialogo interrogante con il pensatore; probabilmente non l'ha mai intrapreso.

La diversità sempre nuova in cui ciò che è stato pensato si presenta in ogni interpretazione dialogante è il segno di una non detta pienezza di ciò che anche Eraclito stesso aveva la capacità di dire solo sulla via delle prospettive *a lui* concesse. Voler andare a caccia di una dottrina di Eraclito oggettivamente esatta è un proposito che si sottrae al rischio salutare di lasciarsi investire dalla verità di un pensiero.

Le osservazioni che seguono non portano a nessun risultato (*Ergebnis*). Esse indicano nella direzione dell'evento (*Ereignis*).

La sentenza di Eraclito è una domanda. La parola in cui termina, nel senso del τέλος, nomina ciò a partire da cui il domandare comincia. È l'ambito in cui il pensiero si muove. La parola in cui la domanda emerge è λάϑοι. Non c'è nulla di piú facile dello stabilire che λανϑάνω, aoristo ἔλαϑον, significa: rimango nascosto. Eppure noi difficilmente siamo in grado di ritrovare ancora immediatamente la via verso il modo in cui questa parola parla in greco.

Omero racconta (*Odissea*, VIII, 83 ss.) come Odisseo, sia al canto grave sia al canto gioioso del cantore Demodoco nel palazzo del re dei Feaci, ogni volta si nasconda il capo e, cosí inosservato dai presenti, pianga. Il verso 93 suona: ἔνϑ'ἄλλους μὲν πάντας ἐλάνϑανε δάκρυα λείβων. Noi traduciamo correttamente, secondo lo spirito della nostra lingua: « allora egli versò lacrime, senza che tutti gli altri lo notassero ». La traduzione di Voss si avvicina di piú al dire greco in quanto riprende, nella versione tedesca, il verbo reggente ἐλάνϑανε: « A tutti gli altri convitati egli nascose le lacrime sgorganti ». Tuttavia, ἐλάνϑανε non ha il significato transitivo di « egli nascose », ma vuol dire « egli rimase nascosto »; nascosto in quanto versante lacrime. Nel greco il « rimanere nascosto » è la parola che regge e predomina. Il tedesco dice invece: egli pianse, senza che gli altri lo notassero. Allo stesso modo, traduciamo la nota esortazione epicurea λάϑε βιώσας con: « vivi nel nascondimento ». Pensata in modo greco, questa espressione dice: « rimani in quanto colui che conduce la sua vita (in ciò) nascosto ». Il nascondimento definisce qui il modo in cui l'uomo deve essere presente tra gli uomini. Mediante il modo del suo dire, la lingua greca ci fa noto che il nascondersi, e cioè, nello stesso tempo, anche il rimanere non-nascosto, ha una posizione predominante rispetto a tutti gli altri modi in cui l'essere presente è presente. Il tratto fondamentale dell'esser-presente stesso è determinato dal restare nascosto e non-nascosto. Non occorre affatto una preliminare ricostruzione etimologica, apparentemente arbitraria, della parola ἀλήϑεια, per rendersi conto che, dovunque, la presenza delle cose presenti viene ad espressione solo nel risplendere, nel manifestarsi, nello star-dinnanzi, nell'emergere, nel pro-dursi, nell'apparire (*Aussehen*).

Tutto questo sarebbe impensabile nella sua tranquilla armonia all'interno dell'esistenza greca e della sua lingua, se « restare nascosto — restare

non-nascosto » non vigesse come ciò che non ha affatto bisogno di venire esso stesso anzitutto espressamente alla parola, perché proprio da esso il linguaggio stesso viene.

Conformemente a ciò, il modo di esperire greco, nel caso di Odisseo, non pensa secondo una prospettiva per cui i convitati presenti vengano rappresentati come soggetti che nel loro comportamento soggettivo non colgono Odisseo piangente inteso come oggetto della loro percezione. Invece, per l'esperienza greca, domina intorno al piangente un nascondimento che lo sottrae agli altri. Omero non dice: Odisseo nascose le sue lacrime. Il poeta non dice neppure: Odisseo si nascose in quanto piangente; ma dice: Odisseo rimase nascosto. È necessario che noi consideriamo spesso e sempre piú insistentemente questa situazione, a rischio di diventare prolissi e pignoli. Senza una sufficiente penetrazione di questo stato di cose, l'interpretazione che Platone dà alla presenza come ἰδέα rimane qualcosa di arbitrario o qualcosa di casuale.

È vero che, nel contesto citato alcuni versi prima, Omero scrive (v. 86): αἴδετο γὰρ Φαίηκας ὑπ'ὀφρύσι δάκρυα λείβων. Voss traduce, conformemente al modo di parlare della lingua tedesca: (Odisseo nascose il capo) « affinché i Feaci non vedessero le sue ciglia piangenti ». Voss lascia persino non tradotta la parola reggente: αἴδετο. Odisseo si vergognò, in quanto uno che versava lacrime, davanti ai Feaci. Ma questo non significa abbastanza chiaramente la stessa cosa che: si nascose per vergogna dei Feaci? Oppure dobbiamo pensare anche la vergogna, αἰδῶς (*Scheu*), a partire dal restare nascosto, se il nostro sforzo è quello di avvicinarci di piú alla sua essenza esperita in modo greco? In tal caso, « vergognarsi » vorrebbe dire: restare riparato e nascosto nell'aspettazione e nel ri-tegno.

Nella scena, narrata poeticamente in modo greco, di Odisseo che di nascosto piange, viene in luce il modo in cui il poeta esperisce il vigere della presenza, e quale senso dell'essere, ancora non pensato, sia già divenuto destino. Presenza è l'aperto-illuminato nascondersi (*das gelichtete Sichverbergen*). Ad esso corrisponde il pudore (*die Scheu*). Questo è il rattenuto restar nascosto di fronte all'avvicinarsi di ciò che è presente. È il riparare (*Bergen*) la cosa presente nell'inviolabile vicinanza di ciò che di volta in volta permane nel venire, un venire che è un crescente nascondersi. Cosí dunque il pudore, e ogni cosa elevata che gli è affine, è da pensare nella luce del restare nascosto.

Cosí dobbiamo anche prepararci a usare in maniera piú meditata un'altra parola greca, che si ricollega alla radice λαθ-. Essa è ἐπιλανθάνεσθαι. Noi usiamo tradurla esattamente con « dimenticare ». Questa esattezza lessicografica sembra mettere tutto in ordine. Si fa come se il dimenticare fosse la cosa piú solare ed evidente del mondo. Solo di passaggio si osserva che nel termine greco corrispondente è nominato anche il restare nascosto.

Ma che significa « dimenticare »? L'uomo moderno, che fa di tutto per dimenticare il piú rapidamente possibile, dovrebbe pur sapere che cosa sia l'oblio. Ma egli non lo sa. Ha dimenticato l'essenza del dimenticare,

ammesso che mai vi abbia riflettuto su in modo sufficiente, cioè che lo abbia pensato collocandolo nell'ambito essenziale della obliatezza (*Vergessenheit*). L'indifferenza che si incontra nei confronti dell'essenza dell'obliare non ha la sua base soltanto nel carattere frettoloso della vita di oggi. Ciò che accade in tale indifferenza viene esso stesso dall'essenza dell'oblio. È proprio dell'oblio il sottrarsi e l'esser risucchiato nel vortice del suo nascondere. I greci hanno sentito l'obliatezza, λήθη, come un destino del nascondimento.

Λανθάνομαι dice: io rimango a me stesso — rispetto al rapporto con me di qualcosa altrimenti non nascosto — nascosto. In tal modo il non nascosto (*Unverborgene*) è dal canto suo anch'esso nascosto, come lo sono io a me stesso nel mio rapporto con esso. Ciò che è presente sprofonda via nell'oblio in tal modo che in questo nascondimento io resto nascosto a me stesso come colui a cui ciò che è presente si sottrae. Insieme, questo nascondimento viene dal canto suo nascosto. Questo accade in quel tipo di fatti a cui pensiamo quando diciamo: ho dimenticato (qualcosa). Nel dimenticare non accade solo che qualcosa ci sfugga. Il dimenticare stesso cade in un nascondimento, e ciò in modo tale che noi stessi insieme al nostro rapporto con la cosa dimenticata entriamo nel nascondimento. Per questo i greci usano la forma mediale e dicono, accentuando: ἐπιλανθάνομαι. In questo modo il nascondimento in cui l'uomo finisce viene designato contemporaneamente rispetto al rapporto con ciò che esso sottrae all'uomo.

Sia nel modo in cui la lingua greca usa il λανθάνειν, restar nascosto come verbo reggente e predominante, sia anche nell'esperienza del dimenticare vissuta a partire dal restar nascosto, appare abbastanza chiaramente che λανθάνω, resto nascosto, non indica un comportamento qualunque dell'uomo fra molti altri, ma designa il carattere fondamentale di ogni atteggiarsi rispetto a ciò che è presente e a ciò che è assente, se non addirittura il carattere fondamentale della presenza e assenza stesse.

Se, ora, la parola λήθω, resto nascosto, ci parla nella sentenza di un pensatore, e se anzi questa parola sta alla conclusione di una interrogazione pensante, occorrerà che noi meditiamo su questa parola e su ciò che essa dice con tutta l'ampiezza di prospettiva e la paziente perseveranza di cui già oggi siamo capaci.

Ogni restare nascosto implica in sé il rapporto con ciò a cui il nascosto rimane sottratto, e verso cui però, appunto per questo, in molti casi rimane inclinato. La lingua greca designa con l'accusativo: ἔνθ'ἄλλους μὲν πάντας ἐλάνθανε... ciò con cui quello che si sottrae nel nascondimento rimane in rapporto.

Eraclito domanda: πῶς ἄν τις λάθοι; « come dunque potrebbe qualcuno restare nascosto? ». In rapporto a che? A ciò che viene designato nelle parole precedenti, con le quali la sentenza comincia: τὸ μὴ δῦνόν ποτε, quello che mai tramonta. Il « qualcuno » di cui si parla qui non è quindi il soggetto, rispetto al quale qualcosa d'altro rimane nascosto; il « qualcuno » è in questione quanto alla possibilità del *suo* restare nascosto

La domanda di Eraclito non considera fin da principio il nascondimento e la disvelatezza in relazione a quell'uomo che noi, conformemente alla mentalità moderna, tendiamo immediatamente a indicare come il reggitore, se non addirittura come l'artefice, della disvelatezza. La domanda di Eraclito, vista dalla prospettiva moderna, pensa nel senso inverso. Essa prende in considerazione il rapporto dell'uomo con « quello che mai tramonta » e pensa l'uomo a partire da questo rapporto.

Con queste parole « quello che mai tramonta » noi traduciamo, come se la cosa fosse ovvia, l'espressione greca τὸ μὴ δῦνόν ποτε. Che significano queste parole? Donde possiamo trarre informazioni utili a stabilire questo significato? Sembra ovvio che si debba anzitutto porsi questo problema, anche se un tale proposito dovesse condurci molto lontano dalla sentenza di Eraclito. Tuttavia, qui e in altri casi analoghi, ci mettiamo facilmente nel pericolo di andare a cercare troppo lontano. Giacché assumiamo fin da principio l'insieme dell'espressione come abbastanza chiaro da permetterci subito di guardarci senz'altro intorno alla ricerca di ciò a cui, secondo il pensiero di Eraclito, si deve applicare la qualifica di « quello che mai tramonta ». Tuttavia, noi non poniamo il problema in termini cosí ampi. Lasciamo anche indeciso se questa domanda possa essere posta in questi termini. Il tentativo di arrivare a una decisione su questo, infatti, risulterebbe vano se dovesse venire in luce che il domandare che cosa sia ciò che Eraclito chiama « quello che mai tramonta » è superfluo. Come può venire in luce questo? Come possiamo sfuggire al pericolo di andar troppo lontano nel nostro domandare?

Ciò è possibile soltanto se ci rendiamo conto di come l'espressione τὸ μὴ δῦνόν ποτε dà già abbastanza da pensare, solo che illustriamo quello che essa dice.

La parola guida è τὸ δῦνον. Essa è connessa a δύω, che significa avvolgere, immergere. Δύειν vuol dire: entrare in qualcosa: il sole entra nel mare, vi si tuffa; πρὸς δύνοντος ἡλίου significa: verso il sole tramontante, verso sera; νέφεα δύναι significa: andare sotto le nuvole, sparire dietro le nuvole. Il tramontare pensato in modo greco accade come un entrare nel nascondimento.

È facile vedere, anche se per ora solo in modo approssimativo, che le due parole reggenti, in quanto sostanziali, della sentenza, con le quali essa comincia e termina, τὸ δῦνον e λάθοι, parlano della stessa cosa. Resta però da stabilire in che senso questo vale. Intanto, però, arriviamo già a qualcosa se ci rendiamo conto che la sentenza si muove interrogando nell'ambito del nascondimento. O non accade piuttosto che, appena ci riflettiamo, cadiamo in preda a una grossolana illusione? Sembra effettivamente che sia cosí; giacché la sentenza nomina τὸ μὴ δῦνόν ποτε, quello che pur sempre mai tramonta. È chiaro che questo è ciò che non entra mai in un nascondimento. Il nascondimento rimane escluso. La sentenza interroga bensí circa un restare nascosto. Ma la possibilità di un nascondimento viene posta in questione cosí decisamente, che il domandare equivale a una risposta. Questa respinge la possibilità che si dia il rimanere nascosto. Nella

forma interrogativa soltanto retorica, parla l'enunciato affermativo: nessuno può rimanere nascosto davanti a quello che mai tramonta. Questo suona quasi come un assioma.

Appena cessiamo di considerare le parole reggenti τὸ δῦνον e λάθοι come parole isolate, strappate dal contesto, e le sentiamo invece nell'insieme intatto della sentenza, si fa chiaro che la sentenza non si muove affatto nel campo del nascondimento, ma nell'ambito esattamente opposto. Se operiamo un minimo spostamento della struttura dell'espressione, e la leggiamo come τὸ μήποτε δῦνον, diventa immediatamente chiaro di che cosa parli la sentenza: di quello che mai tramonta. Se poi, inoltre, rovesciamo la forma negativa della frase in quella affermativa corrispondente, udiamo allora finalmente ciò che la sentenza designa come « quello che mai tramonta », e cioè: quello che costantemente sorge, emerge, τὸ ἀεὶ φύον. Questa espressione non si trova in Eraclito. Il pensatore parla però della φύσις. In questa parola udiamo un termine fondamentale del pensiero greco. Cosí ci siamo imbattuti in modo inaspettato in una risposta alla nostra domanda, che chiedeva che cosa sia ciò di cui Eraclito dice che mai tramonta.

Questo richiamo alla φύσις, però, può valere per noi come una risposta, fino a che rimane oscuro in che senso la φύσις vada pensata? E a che cosa possono servirci etichette altisonanti come « termine fondamentale », se dei fondamenti (*Gründe*) e degli abissi (*Abgründe*) del pensiero greco ci curiamo cosí poco da coprirli con nomi scelti a casaccio, che, in modo sempre abbastanza sconsiderato, prendiamo dagli ambiti di rappresentazioni familiari a noi? Se pure τὸ μήποτε δῦνον sta a indicare la φύσις, il riferimento alla φύσις non ci spiega tuttavia che cosa sia τὸ μὴ δῦνόν ποτε, anzi al contrario: « quello che mai tramonta » ci indirizza a considerare come e in che senso la φύσις venga esperita come quello che costantemente sorge. Ma questo che altro è se non quello che continuamente si disvela (*das immerwährend Sichentbergende*)? Di conseguenza il dire della sentenza si muove nell'ambito del disvelare e non in quello del nascondere.

In che modo, e in riferimento a quale stato di cose, possiamo pensare l'ambito del disvelamento, e il disvelamento stesso, senza soggiacere al pericolo di andar dietro a vuote parole? Quanto piú decisamente ci teniamo lontani dal rappresentarci quello che continuamente sorge, quello che mai tramonta, in modo intuitivo come una cosa presente, tanto piú necessario diventa trovare un'informazione che ci dica che cosa sia alla fine ciò a cui viene attribuito come proprietà il fatto di « non mai tramontare ».

La volontà di sapere merita spesso di essere lodata, salvo nel caso in cui voglia andar troppo in fretta. Pure, se in ogni punto rimaniamo attaccati alla parola della sentenza, è difficile immaginare un modo di procedere piú prudente, per non dire addirittura piú pedante. Siamo rimasti attaccati alla parola della sentenza? O non è forse accaduto che uno spostamento di vocaboli appena avvertibile ci ha indotti alla fretta, togliendoci cosí l'opportunità di rilevare qualcosa di importante? Proprio cosí. Ab-

biamo *spostato* τὸ μὴ δῦνόν ποτε trasformandolo nell'espressione τὸ μήποτε δῦνον, e poi abbiamo tradotto esattamente μήποτε con « mai » e τὸ δῦνον con « quello che tramonta ». Non abbiamo considerato né il μή detto separatamente davanti al δῦνον, né il ποτέ messo dopo. Per questo anche non abbiamo potuto fare attenzione a un'indicazione che la negazione μή e l'avverbio ποτέ tengono in serbo per noi in vista di una piú cauta spiegazione del δῦνον.

Il μή è un termine di negazione. Come οὐκ, esso significa un « non », però in un altro senso. L'οὐκ nega direttamente qualcosa di ciò che è oggetto della negazione. Invece, il μή attribuisce qualcosa a ciò che entra nell'ambito della sua negazione: un respingere, un tener lontano, un impedire. Μή... ποτέ vuol dire: che... giammai. Giammai che cosa? Che qualcosa sia (*west*) altrimenti da come è (*west*).

Nella sentenza di Eraclito tra μή e ποτέ è posto il δῦνον. La parola, dal punto di vista grammaticale, è un participio. Finora l'abbiamo tradotta nel suo significato nominale, che appare il piú naturale, e abbiamo cosí corroborato l'idea, che sembra parimenti naturale, secondo cui Eraclito parlerebbe di ciò che non è mai preda del tramontare. Ma la negazione del μή... ποτε concerne il fatto di durare e di essere (*Wesen*) in questo e quel modo. La negazione riguarda quindi il senso verbale del participio δῦνον. Lo stesso vale del μή nell'ἐόν di Parmenide. L'espressione τὸ μὴ δῦνόν ποτε vuol dire: il pur tuttavia mai tramontare (*das doch ja nicht Untergehen je*).

Se ci arrischiamo ancora una volta per un momento a trasformare l'espressione negativa in una affermativa, appare che Eraclito pensa il continuo sorgere, non un qualcosa a cui il sorgere si applichi come una proprietà, e neppure il tutto che il sorgere concerne. Eraclito pensa invece il sorgere e solo questo. Il sempre perdurante sorgere è designato nella parola pensante φύσις. Noi dovremmo tradurla, in modo inconsueto ma adeguato, mediante « sorgenza » (*Aufgehung*), con un termine analogo a quello consueto di *Entstehung* (formazione, nascimento).

Eraclito pensa il mai tramontare. Pensato in senso greco, questo equivale al non mai entrare nel nascondimento. In quale ambito si muove, conseguentemente, il dire della sentenza? Nel suo senso, essa parla del nascondimento, cioè del mai entrare in esso. La sentenza ha di mira, nello stesso tempo e in modo diretto, il continuo sorgere, il sempre perdurante disvelamento. L'espressione: τὸ μὴ δῦνόν ποτε, il pur tuttavia mai tramontare, significa entrambe le cose: disvelamento *e* nascondimento, non come due avvenimenti distinti e semplicemente giustapposti, ma come una sola e medesima cosa. Se badiamo a questo, non ci sarà permesso di porre alla leggera τὴν φύσιν al posto di τὸ μὴ δῦνόν ποτε. O invece questo è pur sempre possibile, se non addirittura inevitabile? In quest'ultimo caso, non potremo però piú pensare la φύσις solo come sorgere. Del resto, questo essa non lo è, fondamentalmente, mai. Proprio Eraclito stesso lo dice, in un modo che è insieme chiaro e misterioso. Il frammento 123 suona:

Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ. Non ci soffermeremo qui a esaminare in

dettaglio se la traduzione « l'essenza delle cose ama nascondersi » serva anche remotamente a orientarci verso l'ambito del pensiero eracliteo. Probabilmente non è lecito attribuire a Eraclito un simile luogo comune, a prescindere dal fatto che una « essenza delle cose » comincia a pensarsi solo a partire da Platone. Altro è ciò a cui dobbiamo fare attenzione: φύσις e κρύπτεσθαι, sorgere (disvelarsi) e nascondersi, sono nominati nella vicinanza piú stretta. Questo può a prima vista apparire strano. Poiché se c'è qualcosa a cui la φύσις come sorgere volge le spalle e anzi contro cui si rivolge, questo è proprio il κρύπτεσθαι, il nascondersi. Eppure Eraclito pensa entrambi i termini nella vicinanza piú stretta. La loro vicinanza è anzi espressamente nominata. Essa viene definita dal φιλεῖ. Il disvelarsi ama il nascondersi. Che cosa vuol dire? Il sorgere cerca forse l'essere nascosto (*Verborgenheit*)? E questo esser nascosto dove è, e come, in che senso di « essere »? Oppure la φύσις ha soltanto una certa predilezione, che si fa sentire solo talvolta, e che la spinge ad essere, per cambiare, un nascondersi invece che un sorgere? La sentenza dice forse che il sorgere ami qualche volta trasformarsi in un nascondersi, di modo che vigano ora l'uno ora l'altro? Niente affatto. Questa interpretazione si lascia sfuggire il senso del φιλεῖ con cui viene designato il rapporto tra φύσις e κρύπτεσθαι. Essa soprattutto dimentica la cosa decisiva che la sentenza dà da pensare: il modo in cui il sorgere dispiega il proprio essere come disvelarsi. Se pure è consentito, qui, in riferimento alla φύσις, parlare di « essenza » (*wesen*), è certo che φύσις non significa l'ὅ τι, il « che cosa » delle cose. Di questo Eraclito non parla né qui né nei frammenti 1 e 112, dove usa l'espressione κατὰ φύσιν. Non è la φύσις come essenzialità (*Wesenheit*) delle cose ciò che la sentenza pensa, bensí il *Wesen* (in senso verbale), il dispiegarsi dell'essere della φύσις.

Il sorgere è come tale già sempre incline al chiudersi. In quest'ultimo esso rimane albergato. Il κρύπτεσθαι in quanto mettersi al riparo (*Sichverbergen*) non è un puro rinchiudersi, ma un albergare (*Bergen*), entro il quale rimane preservata la possibilità essenziale del sorgere, in cui il sorgere come tale trova il suo posto. Il nascondersi garantisce al disvelarsi la sua essenza. Per converso, nel nascondersi vige il ri-tegno dell'inclinazione al disvelarsi. Che cosa sarebbe un nascondersi se non si trattenesse in sé nella sua inclinazione al sorgere?

In tal modo, dunque, Φύσις e κρύπτεσθαι non sono separati l'una dall'altro, ma hanno una reciproca inclinazione. Essi sono lo stesso. Proprio in tale inclinazione ognuno dei due concede all'altro la sua propria essenza. Questo favore in se stesso reciproco è l'essenza del φιλεῖν e della φιλία. In questa inclinazione in cui il sorgere e il nascondersi si chinano l'uno verso l'altro risiede la pienezza essenziale (*Wesensfülle*) della φύσις.

La traduzione del frammento 123 φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ potrebbe perciò suonare: « Il sorgere (dal nascondersi) concede il suo favore al nascondersi ».

Noi pensiamo la natura ancora solo nel suo aspetto piú superficiale quando la pensiamo soltanto come sorgere e far-sorgere, attribuendole poi

inoltre qualche altra proprietà, e però tralasciamo il fatto decisivo che il disvelarsi non solo non elimina mai il nascondere, ma ne ha bisogno, per poter essere come è, cioè come dis-velare. Solo se pensiamo la φύσις in questo senso possiamo anche dire τὴν φύσιν al posto di τὸ μὴ δῦνόν ποτε.

Entrambi i nomi designano l'ambito che è fondato e governato dalla mobile intimità di svelare e nascondere. In questa intimità si ripara l'unicità e uni-tà dell' Ἕν, di quell'uno che i pensatori delle origini probabilmente hanno pensato in una ricchezza della sua semplicità la quale resta impenetrabile per i posteri. Τὸ μὴ δῦνόν ποτε, « il mai entrare nel nascondimento », non cade mai in preda del nascondimento per estinguervisi, ma rimane affezionato al nascondersi, giacché, in quanto mai entrare *in*..., esso è sempre un sorgere *dal* nascondimento. Per il pensiero greco, in τὸ μὴ δῦνόν ποτε è detto, in modo non pronunciato, il κρύπτεσθαι, e cosí è nominata la φύσις nella sua piena essenza governata dalla φιλία tra svelare e nascondersi.

Forse la φιλία del φιλεῖν del frammento 123 e la ἁρμονίη ἀφανής del frammento 54 sono la stessa cosa, posto che la commessura in virtú della quale svelare e nascondere si connettono reciprocamente deve rimanere l'inapparente di ogni inapparente, poiché è essa che dona ad ogni apparire il suo splendore.

Il richiamo a φύσις, φιλία, ἁρμονίη ha ridotto un po' l'indeterminatezza in cui da principio ci è apparso τὸ μὴ δῦνόν ποτε, il pur tuttavia mai tramontare. Con tutto ciò, difficilmente possiamo ulteriormente reprimere il desiderio che al posto dei discorsi, privi di riferimenti intuitivi e di una precisa collocazione, fatti finora su svelare e nascondersi possa subentrare una precisazione che ci permetta di vedere dove ciò di cui si parla trovi il suo posto. Con questa domanda, invero, noi arriviamo troppo tardi. Perché? Perché τὸ μὴ δῦνόν ποτε, per il pensiero delle origini, designa l'ambito (*Bereich*) di tutti gli ambiti. Esso non è tuttavia il genere supremo, a cui si subordinino diverse specie di ambiti. Esso è ciò in cui, nel senso di una contrada, risiede ogni possibile « dove » in quanto « avere un posto ». Di conseguenza, l'ambito nel senso del μὴ δῦνόν ποτε, dal punto di vista della sua vastità raccogliente, è unico. In esso vien su e cresce insieme (*concrescit*) tutto ciò che trova posto nell'evento del disvelare esperito in modo giusto. Esso è il concreto puro e semplice (*das Konkrete schlechthin*). Ma come può, questo ambito, venir rappresentato in modo concreto sulla base delle spiegazioni che precedono? La domanda sembra legittima, ma solo finché non consideriamo il fatto che non ci è lecito sopraffare frettolosamente il pensiero di Eraclito con distinzioni come « concreto » e « astratto », « sensibile » e « non sensibile », « intuitivo » e « non intuitivo ». Il fatto che esse ci siano familiari da lungo tempo non è ancora garanzia di una loro pretesa portata illimitata. Cosí, potrebbe darsi che proprio là dove parla con una parola che designa qualcosa di intuitivo, Eraclito pensi il non intuitivo puro e semplice. Cosí risulta chiaro quanto poco possono esserci utili queste distinzioni.

Sulla base della nostra spiegazione, due sono le condizioni che ci permettono di sostituire τὸ ἀεὶ φύον a τὸ μὴ δῦνόν ποτε. Bisogna che pensiamo φύσις in base al nascondersi e che pensiamo φύον in senso verbale. Invano cercheremmo in Eraclito la parola ἀείφυον; in luogo di essa, troviamo però nel frammento 30 ἀείζωον, « continuamente vivente ». Il verbo « vivere » parla nel senso piú ampio, piú profondo ed estremo a partire da un significato che ancora Nietzsche pensa, in un appunto del 1885-86, là dove dice: « "l'essere" — non abbiamo altra rappresentazione di esso che "vivere". — Come può qualcosa di morto "essere"? » (*Wille zur Macht*, n. 582).

Come dobbiamo intendere la nostra parola « vivere » se la vogliamo assumere come traduzione fedele del greco ζῆν? In ζῆν, ζάω parla la radice ζα-. Certo non possiamo pretendere di scoprire come per magia, in questo suono, che cosa significhi « vivere » nel senso greco. Osserviamo tuttavia che la lingua greca, soprattutto nel linguaggio di Omero e di Pindaro, usa parole come ζάθεος, ζαμενής, ζάπυρος. La linguistica spiega che ζα- significa un rafforzamento; ζάθεος vuol dire perciò « molto divino », « molto sacro »; ζαμενής « veemente » (che preme molto); ζάπυρος « molto ardente ». Ma questo « rafforzamento » non è un accrescimento meccanico né dinamico. Pindaro chiama ζάθεος luoghi e montagne, prati e rive di un fiume, e ciò quando vuol dire che gli dei, i risplendenti che guardano verso di noi, in quei luoghi si sono lasciati spesso e veramente vedere, vi sono stati presenti manifestandovisi. Quei luoghi sono particolarmente sacri perché sorgono esclusivamente nel lasciar apparire il risplendente. Cosí anche ζαμενής indica ciò che fa sorgere il formarsi e il giungere della tempesta nella pienezza della sua presenza.

ζα- significa il puro far-sorgere entro e per i modi dell'apparire, del guardare verso di noi, dell'irrompere, del venire a noi. Il verbo ζῆν denomina il sorgere nell'aperto-illuminato (*das Lichte*). Omero dice: ζῆν καὶ ὁρᾶν φάος ἠελίοιο « vivere, e ciò vuol dire: vedere la luce del sole ». I termini greci ζῆν, ζωή, ζῷον non si possono pensare riportandoli allo zoologico né al biologico in senso piú ampio. Il significato del greco ζῷον è cosí lontano da qualunque nozione biologica di animalità, che i greci potevano chiamare ζῷα persino i loro dei. Perché questo? Quelli che guardano verso di noi sono quelli che sorgono nel guardare. Gli dei non vengono sentiti come animali. L'animalità fa però parte, in un senso particolare, dello ζῆν. In un modo insieme sorprendente e affascinante, il sorgere dell'animale nello spazio aperto rimane in sé chiuso e legato. Disvelarsi e nascondersi sono uniti nell'animale in tal guisa che il nostro modo umano di interpretare non riesce ad aprirvisi una via, se appena decide di evitare la spiegazione meccanica dell'animalità, sempre praticabile, e ugualmente una interpretazione antropomorfica. Siccome l'animale non parla, disvelarsi e nascondersi e l'unità di essi hanno negli animali un tutt'altro tipo di dispiegarsi essenziale nella vita (*ein ganz anderes Lebe-Wesen*).

Pure, ζωή e φύσις dicono lo stesso: ἀείζωον significa: ἀείφυον, significa: τὸ μὴ δῦνόν ποτε.

La parola ἀείζωον nel frammento 30 segue a πῦρ, fuoco, non tanto come un aggettivo qualificativo quanto piuttosto come un nome nuovo che si introduce, per indicare come il fuoco debba essere pensato, e cioè come continuo sorgere. Con la parola « fuoco » Eraclito designa ciò che οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, « ciò che né qualcuno degli dei né degli uomini ha pro-dotto », ciò che invece già sempre, prima degli dei e degli uomini e per essi riposa in sé stesso come φύσις, in sé permane e cosí preserva ogni venire. Questo però è il κόσμος. Noi diciamo « il mondo », e lo pensiamo in maniera inadeguata fino a che ce lo rappresentiamo esclusivamente o anche solo in via principale secondo prospettive cosmologiche o di filosofia della natura.

Il mondo è fuoco perdurante, perdurante sorgere secondo il senso piú pieno di φύσις. Se si parla qui di un eterno bruciare del mondo non ci si dovrà immaginare che ci sia anzitutto un mondo per sé che inoltre sia in preda a un continuo incendio che imperversa in esso. Invece, il mondeggiare del mondo (*das Welten der Welt*) τὸ πῦρ, τὸ ἀείζωον, τὸ μὴ δῦνόν ποτε sono la stessa cosa. Di conseguenza, l'essenza del fuoco che Eraclito *pensa* non è cosí immediatamente evidente come potrebbe farci credere l'immagine di una fiamma che divampa. Occorre solo che facciamo attenzione all'uso della lingua che adopera la parola fuoco sotto rispetti molteplici e fornisce cosí un'indicazione circa la pienezza essenziale di ciò che si dà per via di allusione nel dire pensante della parola.

Πῦρ designa il fuoco sacrificale, il fuoco del focolare, il fuoco del bivacco, ma anche il bagliore delle fiaccole, il rilucere degli astri. Nel « fuoco » vige la luminosità dell'aperto, l'incandescenza, il divampare, il risplendere tranquillo, ciò che di-stende una estensione nella luminosità. Ma nel « fuoco » vige anche il danneggiare, il rompere, il chiudere ed estinguere. Quando Eraclito parla del fuoco egli pensa precipuamente al vigore aprente-illuminante, alla forza direttiva che dà e toglie le misure. Secondo un frammento scoperto da Karl Reinhardt (in « Hermes », vol. 77, 1942, p. 1 ss.) in Ippolito, e abbastanza certamente autentico, τὸ πῦρ è per Eraclito nello stesso tempo τὸ φρόνιμον, il pensoso (*das Sinnende*). A ognuno esso mostra la direzione, a ognuno presenta il luogo in cui questi ha il suo posto. Il pensoso presentante fuoco raccoglie tutto e lo alberga nella sua essenza. Il fuoco pensoso è il raccoglimento pre-sentante (nella presenza) ed es-sponente (*Feuer ist die vor- [ins Anwesen] legende und darlegende Versammlung*). Τὸ πῦρ è ὁ Λόγος. La sua pensosità è il cuore, cioè l'illuminante-aprente e albergante estensione del mondo. Nella molteplicità di nomi diversi, φύσις, πῦρ, λόγος, ἁρμονίη, πόλεμος, ἔρις, (φιλία), ἕν, Eraclito pensa la pienezza essenziale del Medesimo.

È questo il luogo da cui viene e verso cui ritorna l'espressione con la quale comincia il frammento 16: τὸ μὴ δῦνόν ποτε, il pur tuttavia mai tramontare. Ciò che qui è designato, dobbiamo sentirlo come compre-

sente in tutti i termini fondamentali del pensiero eracliteo che abbiamo ora citati.

Intanto si è fatto chiaro che il non mai entrare nel nascondimento è il perdurante sorgere dal nascondersi. In tale modo arde e risplende e medita (*sinnt*) il fuoco del mondo. Se lo pensiamo come il puro illuminare-aprire (*das reine Lichten*), ciò significa che esso non porta soltanto la luminosità, ma insieme lo spazio libero (*das Freie*), in cui tutto, e specialmente gli opposti, viene a risplendere. Il *Lichten*, l'illuminare-aprire, cosí, è piú che il semplice rischiarare, e anche piú che dare libero spazio a qualcosa (*das Freilegen*). L'illuminare-aprire è il pensoso-riunente pro-durre (*Vorbringen*) nella libertà dell'aperto (*ins Freie*), è concedere la presenza.

L'evento dello « slargo » (*Lichtung*) è il mondo. Il pensoso-riunente illuminare-aprire, che porta nella libertà dell'aperto, è disvelare, e riposa nel nascondersi, il quale gli appartiene come quello che trova esso stesso la propria essenza nel disvelare e perciò non può mai essere un puro e semplice entrare nel nascondimento, non può mai essere un tramontare.

Πῶς ἄν τις λάθοι; « come potrebbe dunque qualcuno rimanere nascosto? », domanda la sentenza in riferimento al τὸ μὴ δῦνόν ποτε menzionato prima, che sta all'accusativo. Traducendo, noi lo mettiamo al dativo: « Come potrebbe qualcuno ad esso, cioè allo "slargo", rimanere nascosto? ». Il *modo* del porre la domanda respinge una tale possibilità senza una giustificazione. Questa dovrebbe dunque trovarsi già in ciò stesso che viene domandato. E siamo anche subito pronti a addurla. Siccome il non mai tramontare, l'illuminare-aprire, vede e osserva tutto, nulla può nasconderglisi. Solo che la sentenza non fa parola alcuna di un vedere e osservare. Ma soprattutto essa non dice πῶς ἄν τι « come potrebbe qual*cosa*... », ma πῶς ἄν τις « come potrebbe qual*cuno*...? ». Lo « slargo », secondo la sentenza, non è in rapporto con un essere presente qualunque. Chi è designato nel τίς? Sembra naturale pensare all'uomo, tanto piú che la domanda è posta da un mortale ed è rivolta a uomini. Tuttavia, poiché qui chi parla è un pensatore, e per di piú un pensatore che abita nella vicinanza di Apollo e di Artemide, la sua sentenza potrebbe essere un dialogo con coloro che guardano verso di noi, e potrebbe darsi che nel τίς, qualcuno, fossero intesi anche gli dei. Questa supposizione è corroborata dal frammento 30, che dice: οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων. Parimenti, il frammento 53, spesso e per lo piú incompletamente citato, nomina insieme gli immortali e i mortali, quando dice che πόλεμος, la di-splicazione (*die Auseinander-setzung*) (lo « slargo ») mostra gli uni tra gli esseri presenti come dei, gli altri come uomini; li pro-duce, all'apparire, gli uni come schiavi, gli altri come liberi. Ciò vuol dire: il perdurante « slargo » fa sí che dei e uomini siano presenti nella disvelatezza, in tal guisa che mai qualcuno di loro potrebbe rimanere nascosto; questo però non perché ognuno di loro sia ancora osservato da qualcuno, ma già per il semplice fatto che ciascuno è presente. Tuttavia, la presenza degli dei resta altra da quella degli uomini. Quelli, in quanto δαίμονες, θεάοντες, sono coloro che guardano verso lo « slargo » delle cose presenti, verso cui i mortali vanno con il loro interesse

(*an-gehen*) nel modo che è loro proprio, in quanto le lasciano star-dinnanzi nella loro presenzialità (*Anwesenheit*) e vi fissano la loro attenzione.

Di conseguenza, l'illuminare-aprire (*Lichten*) non è un puro rischiarare e illuminare. Poiché presenza significa: durare venendo fuori dal nascondimento e avanzando nel disvelamento (*aus der Verbergung her in die Entbergung vor währen*), per questo il disvelante-nascondente illuminare-aprire concerne la presenza di ciò che è presente. Ma il frammento 16 non parla di ogni e qualsiasi qualcosa, τί, che potrebbe essere presente, bensí, in modo inequivoco, di τίς, di qualcuno dei mortali e degli dei. In tal modo, la sentenza sembra designare solo un ambito degli esseri presenti. Oppure invece la sentenza contiene, in luogo di una limitazione a un ambito particolare dell'ente presente, una messa in primo piano e una il-limitazione che concerne l'ambito di tutti gli ambiti? E questa messa in primo piano non è magari di un tipo tale che ciò che la sentenza mette in questione è quello che, non detto, riconduce e rattiene presso di sé anche quel tipo di esseri presenti che non appartengono propriamente all'ambito degli uomini e degli dei considerato come un settore specifico, ma che, tuttavia, sono divini e umani in un altro senso, cioè la pianta e l'animale, la montagna, il mare e le stelle?

In che altro potrebbe tuttavia risiedere la posizione di primo piano degli dei e degli uomini, se non nel fatto che essi appunto non possono mai, nel loro rapporto con lo « slargo », rimanere nascosti? E perché non lo possono? Perché il loro rapporto con lo « slargo » non è altro che lo « slargo » stesso, in quanto questo riunisce e rattiene gli dei e gli uomini nello « slargo ».

Lo « slargo » non solo rischiara ciò che è presente, ma anzitutto lo riunisce e lo alberga (*birgt*) conducendolo nella presenza. Di che tipo è però la presenza degli dei e degli uomini? Nello « slargo » essi non sono soltanto rischiarati (*beleuchtet*), ma da esso e in vista di esso illuminati (*erleuchtet*). Essi possono cosí, nel modo *loro*, compiere l'illuminare-aprire (portarlo nella pienezza della sua essenza) e in tal modo custodire lo « slargo ». Dei e uomini non sono soltanto investiti da una luce, fosse pure soprasensibile, in maniera da non potersi mai nascondere, davanti ad essa, nell'oscurità. Essi sono illuminati nella loro essenza. Sono totalmente penetrati dalla luce: trasproprìati (*vereignet*) nell'evento (*Ereignis*) dello « slargo », e per questo mai nascosti, ma in-albergati (*ent-borgen*), e questo ancora pensato in un altro senso. Come i lontani (*Entfernten*) appartengono alla lontananza (*die Ferne*), cosí gli in-albergati nel senso che ora dobbiamo pensare sono affidati allo « slargo » che li alberga, li tiene e rattiene. Essi sono, secondo la loro essenza, dis-locati nell'area velante del segreto, riuniti, appropriati al Λόγος nell'ὁμολογεῖν (Frammento 50).

Eraclito intende la sua domanda nel senso in cui noi ora l'abbiamo spiegata? Ciò che è stato detto con questa spiegazione era incluso nel campo delle sue rappresentazioni? Chi può pretendere di sapere e affermare una cosa simile? Tuttavia, forse la sentenza — indipendentemente dalla sfera di rappresentazioni che aveva in mente Eraclito — dice qualcosa del

genere di quello che è stato proposto nella spiegazione ora tentata. La sentenza lo dice, a condizione che un dialogo pensante possa portarla a parlare. Lo dice (*sagt*) e lo lascia inespresso (*ungesprochen*). Le vie che conducono attraverso la regione di questo inespresso rimangono delle domande che richiamano sempre soltanto ciò che ad esse dai tempi piú remoti è stato mostrato in un multiforme velamento.

Eraclito considera il disvelante-nascondente illuminare-aprire, il fuoco del mondo, in un rapporto, difficile da cogliere, con coloro che nella loro essenza sono penetrati dalla luce (*Erlichtete*), e che quindi sono per eccellenza gli ascoltanti (*Zu-hörende*) lo « slargo » e gli appartenenti (*Zugehörige*) ad esso: questo indica il fondamentale carattere interrogativo della sentenza.

O forse la sentenza parla sulla base di una esperienza del pensiero che sostiene già ognuno dei suoi passi? La sentenza di Eraclito vorrebbe forse dire soltanto che non si vede alcuna possibilità che il rapporto del fuoco del mondo agli dei e agli uomini possa mai essere diverso da quello per cui essi appartengono allo « slargo » non solo come penetrati dalla luce e contemplati in essa, ma anche come quegli inapparenti che nel loro modo contribuiscono ad apportare l'illuminazione-apertura e la custodiscono e trasmettono nel suo durare?

In questo caso, la sentenza interrogante potrebbe esprimere la meraviglia del pensiero che si ferma stupito di fronte al rapporto con sé in cui lo « slargo » porta e trattiene l'essenza degli dei e degli uomini. Il dire interrogante corrisponderebbe a ciò che sempre è e rimane degno della meraviglia del pensiero e che da questa meraviglia rimane colto nella sua dignità.

Non è possibile giudicare fino a che punto e a quale livello di chiarezza il pensiero di Eraclito sia riuscito a intravedere, in modo anticipante, l'ambito di tutti gli ambiti. Che però la sentenza si muova nell'ambito dello « slargo » è cosa che non lascia adito a dubbi, solo che si consideri sempre piú chiaramente quest'unico fatto: il principio e la fine della sentenza designano il disvelare e il nascondere, e li designano nel loro rapporto. Non occorre dunque nemmeno un richiamo specifico al frammento 50, in cui è nominato il disvelante-albergante riunire il quale si volge ai mortali in tal modo, che la loro essenza si dispiega proprio *in questo*, nel fatto di corrispondere o no al Λόγος.

Noi crediamo troppo facilmente che il segreto del da-pensare sia ogni volta qualcosa di remoto, e giaccia profondamente celato sotto strati di occultamento difficilmente penetrabili. Eppure esso ha il suo luogo essenziale nella vicinanza che avvicina ogni essere presente che av-viene e che custodisce ciò che è avvicinato. Ciò che costituisce l'essere della vicinanza, per il nostro modo di rappresentazione abituale che si immerge tutto in ciò che è presente e nel suo impiego (*Bestellung*), è troppo vicino perché noi siamo in grado, senza una preparazione, di esperire e pensare in modo adeguato il vigere della vicinanza. Probabilmente, il segreto che nel dapensare ci chiama non è null'altro che quel che costituisce l'essere di ciò

che noi cerchiamo di suggerire con il termine « lo slargo » (*die Lichtung*). Per questo, anche, il modo di pensare quotidiano passa sicuro e ottuso accanto al segreto senza notarlo. Eraclito lo sapeva. Il frammento 72 dice:

ὧι μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι Λόγωι, τούτωι διαφέρονται,
καὶ οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται.

« Quello verso cui, da esso continuamente portati, sono per lo piú rivolti, il Λόγος, da quello essi si separano; e cosí appare dunque che ciò in cui quotidianamente si imbattono, questo rimane per essi (nella sua presenza) estraneo ».

I mortali sono ininterrottamente rivolti verso il disvelante-celante riunire, che apre-illumina ogni presente nella sua presenza. In questo, però, essi si volgono via dallo « slargo » e si rivolgono soltanto alle cose presenti, nelle quali si imbattono immediatamente nel loro quotidiano commercio con tutte e ciascuna. Essi ritengono che questo commercio con ciò che è presente procuri loro di per se stesso una familiarità (*Vertrautheit*) adeguata alle cose. E invece ciò che è presente rimane loro estraneo. Poiché essi nulla sospettano di ciò a cui sono confidati: cioè della presenza che sola, di volta in volta illuminando-aprendo, fa apparire le cose presenti. Il Λόγος, nel cui « slargo » essi si muovono e stanno, rimane loro nascosto, dimenticato.

Quanto piú diventa loro noto tutto il conoscibile, tanto piú esso rimane loro estraneo, senza che possano saperlo. Essi diventerebbero attenti a tutto ciò solo se potessero domandare: come potrebbe mai qualcuno la cui essenza appartiene allo « slargo » sottrarsi all'accoglimento e alla custodia dello « slargo »? Come potrebbe egli fare una cosa simile, senza accorgersi immediatamente che le cose quotidiane possono esser per lui le piú familiari soltanto perché questa familiarità dipende dall'oblio di ciò che, solo, porta nella luce di una cosa presente anche quello che sembra di per sé noto e conosciuto?

L'opinare quotidiano cerca il vero nella molteplicità del sempre-nuovo che gli si dissemina davanti. Non vede lo splendore quieto (l'oro) del segreto che continuamente risplende nella semplicità dello « slargo ». Eraclito dice (Frammento 9):

ὄνους σύρματ' ἂν ἑλέσθαι μᾶλλον ἢ χρυσόν.

« Gli asini prendono la paglia piuttosto che l'oro ».

Ma l'oro dell'inapparente splendore dello « slargo » non si lascia prendere (*greifen*), perché esso stesso non è qualcosa che prende (*Greifendes*), ma è il puro evento appropriante (*Ereignen*). L'inapparente splendore dello « slargo » sgorga dall'inviolato ripararsi che si cela nella rattenuta custodia del destino. Perciò lo splendore dello « slargo » è in se stesso, insieme, il celarsi, e in questo senso la cosa piú oscura.

Eraclito è chiamato ὁ Σκοτεινός. Anche per il futuro egli conserverà questo nome. Egli è l'Oscuro, perché pensa interrogando verso lo « slargo ».

NOTA DELL'AUTORE

La questione della tecnica.

Conferenza tenuta il 18 novembre 1953 nell'Auditorium Maximum della Technische Hochschule di Monaco di Baviera, in un ciclo dal titolo *Le arti nell'età della tecnica*, organizzata dalla Accademia di Belle Arti bavarese presieduta da Emil Preetorius; pubblicata nel vol. III dell'annuario dell'Accademia (redattore: conte Clemens Podewils), Monaco, Oldenbourg, 1954, p. 70 ss.

Scienza e meditazione.

Conferenza tenuta a Monaco, nel testo qui presentato, davanti a un gruppo ristretto, in preparazione della manifestazione ricordata sopra, il 4 agosto 1953.

Oltrepassamento della metafisica.

Il testo riproduce appunti sulla *Verwindung* della metafisica risalenti agli anni tra il 1936 e il 1946. La maggior parte di essi è stata raccolta come contributo alla *Festschrift* in onore di Emil Preetorius; un brano (il XXVI) è apparso nel 1951 nel quaderno dedicato a Barlach (a cura di Egon Vietta) dal Landestheater di Darmstadt.

Chi è lo Zarathustra di Nietzsche?

Conferenza tenuta l'8 maggio 1953 nel Club di Brema (cfr. il corso dal titolo *Was heisst Denken?*, Tubinga, Niemeyer, 1954, p. 19 ss.).

Che cosa significa pensare?

Conferenza letta (maggio 1952) alla radio bavarese; stampata nella rivista « Merkur » (diretta da J. Moras e H. Paeschke), anno VI, 1952, p. 601 ss. (cfr. anche il corso citato sopra).

Costruire abitare pensare.

Conferenza tenuta il 5 agosto 1951 nel quadro del Secondo Colloquio di Darmstadt su *Uomo e spazio*; stampata negli atti di tale colloquio, Darmstadt, Neue Darmstädter Verlagsanstalt, 1952, p. 72 ss.

La cosa.

Conferenza tenuta presso l'Accademia di Belle Arti bavarese il 6 giugno 1950; stampata nell'annuario dell'Accademia, vol. I (*Gestalt und Gedanke*), 1951, p. 128 ss. (redattore: conte Clemens Podewils).

« ... *poeticamente abita l'uomo...* »

Conferenza tenuta il 6 ottobre 1951 alla « Bühlerhöhe »; stampata nel primo fascicolo di « Akzente », rivista di poesia (diretta da W. Höllerer e Hans Bender), fasc. I, 1954, p. 57 ss.

Logos.

Contributo agli scritti in onore di Hans Jantzen (a cura di Kurt Bauch), Berlino, 1951, p. 7 ss.; letto come conferenza al Club di Brema il 4 maggio 1951; l'argomento è stato oggetto di un'ampia elaborazione in un corso universitario, inedito, del semestre estivo del 1944, dedicato alla « Logica ».

Moira.

Parte non pronunciata del corso universitario *Was heisst Denken?*, Tubinga, Niemeyer, 1954, p. 146 ss.

Aletheia.

Contributo alla raccolta celebrativa del 350° anniversario dello Humanistisches Gymnasium di Costanza; presentato dapprima nell'ambito di un corso universitario, inedito, su Eraclito, del semestre estivo 1943.

INDICE

I saggi e i discorsi riuniti in questo volume, uscito in edizione originale nel 1954, sono stati tutti (salvo uno) composti intorno al 1950, nel momento in cui si andava diffondendo nella filosofia europea la discussione intorno al significato della cosiddetta «svolta» del pensiero heideggeriano annunciata dalla *Lettera sull'umanismo* del 1946.

Saggi e discorsi rappresenta un primo sforzo per articolare in maniera positiva le indicazioni contenute nello scritto sull'umanismo, e offre perciò un punto di vista privilegiato per cogliere l'immagine dell'uomo e del compito del pensiero quale è pensata da Heidegger in un momento decisivo del suo itinerario filosofico. Il problema è per Heidegger quello di realizzare un pensiero che non sia più «metafisico», cioè che cominci, almeno, a sottrarsi a quell'oblio dell'essere che ha dominato la tradizione del pensiero occidentale da Platone a Nietzsche. Quest'opera consiste in una serie di esperimenti che Heidegger fa in vista della messa in atto di tale pensiero ultrametafisico.

MARTIN HEIDEGGER (1889-1976) fu alunno di H. Rickert e poi assistente di Edmund Husserl, al quale succedette a Friburgo nel 1928. Dall'insegnamento fenomenologico di Husserl prende le mosse la sua prima grande opera, *Essere e tempo* (1927) che, ponendo al centro della riflessione la condizione umana caratterizzata dalla finitezza e dalla temporalità, segna l'atto di nascita della filosofia dell'esistenza.

In questa Collana sono state riproposte le seguenti opere: *Domande fondamentali della filosofia, Introduzione alla metafisica* e *In cammino verso il Linguaggio.*

ISBN 88-425-1086-6